# William Barrett

# EL HOMBRE IRRACIONAL

Ediciones Siglo Veinte

LECTURA Y CULTURA SIN LÍMITES
BIBLIOTECA

Este libro define el existencialismo trazando su tradición a partir de Platón y las tradiciones hebraica y cristiana, hasta Nietzsche, Kierkegaard, Sartre y Heidegger, tipificando a través de su exhaustivo análisis la crisis de nuestro tiempo

# EL HOMBRE IRRACIONAL

WILLIAM BARRETT

# EL HOMBRE IRRACIONAL

## ESTUDIO DEL EXISTENCIALISMO

EDICIONES SIGLO VEINTE
BUENOS AIRES

Título del original inglés
IRRATIONAL MAN
*Doubleday & Company Inc. — New York*

Traducción de
ANÍBAL LEAL

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
© by EDICIONES SIGLO VEINTE — Maza 177 — Buenos Aires

*Impreso en la Argentina — Printed in Argentine*

*Para JASON,*
*cuya amistad ha significado mucho.*

## NOTA DEL AUTOR

Deseo agradecer al señor Andrew Chiappe y a la señorita Catherine Carver la lectura del manuscrito y la formulación de muchas valiosas sugestiones que contribuyeron a mejorarlo.

# *Primera Parte*

# "LA ERA ACTUAL"

## Capítulo Primero

# EL ADVENIMIENTO DEL EXISTENCIALISMO

Kierkegaard relata la historia del hombre distraído, tan desprendido de su propia vida que apenas sabe que existe, hasta que una hermosa mañana despierta y se encuentra muerto. Es una historia que tiene particular valor hoy, ya que nuestra civilización ha conseguido al fin crear armas con las que fácilmente puede colocarse en la misma situación del héroe de Kierkegaard: mañana podríamos despertar y encontrarnos muertos... y ello sin haber llegado jamás a rozar siquiera las raíces de nuestra propia existencia. A esta altura de la situación se ha generalizado la angustia y aun el pánico ante los peligros de la era atómica; pero el examen de conciencia y el inventario que hace el público rara vez o nunca llegan al nervio del problema. No nos preguntamos cuáles son las ideas esenciales que están en la base de nuestra civilización y que nos han colocado en esta peligrosa situación; no buscamos el rostro humano que está detrás de la desconcertante masa de instrumentos forjados por el hombre; en una palabra, no nos atrevemos a filosofar. Por honda que sea la inquietud que suscita en nosotros la era atómica, en cuanto se refiere al fundamental problema de la existencia humana, preferimos adoptar una actitud tan distraída como la del hombre de la historia de Kierkegaard. Una de las razones de esta postura es la ubicación curiosamente remota a que ha sido relegada la filosofía por la sociedad moderna, y que ha sido aceptada sin protestas por los propios filósofos.

Si los filósofos se proponen realmente encarar el problema de la existencia humana —y no es probable que otro

grupo profesional de la sociedad realice por ellos la tarea—, bien pueden comenzar por preguntarse: ¿Cuál es el modo actual de existencia de los filósofos? O más concretamente: ¿Cuál es el modo de existencia de los filósofos en el mundo moderno? El interrogante no pretende plantear aspectos muy elevados, metafísicos o aun abstractos, y nuestra respuesta preliminar es igualmente concreta y prosaica. Actualmente los filósofos existen en las academias, son miembros de las facultades de filosofía de las universidades, en las que se desempeñan como profesores especializados de la materia más o menos teórica conocida bajo el nombre de filosofía. Esta sencilla observación, absolutamente concreta y casi estadística, no parece aclarar mucho en relación con el abstruso problema de la existencia; pero todos los esfuerzos de comprensión deben partir de nuestra actual situación, del punto en que nos encontramos ahora. "¡Conócete a ti mismo!", fue la recomendación de Sócrates a los filósofos al principio (o casi al principio) de toda la filosofía occidental; y por su parte los filósofos contemporáneos pueden comenzar el proceso de autoconocimiento reconciliándose con el hecho un tanto mezquino y pedestre del *status* social de la filosofía como profesión. En todo caso, se trata de un hecho que presenta algunas interesantes ambigüedades.

De acuerdo con el diccionario, profesar es confesar o declarar francamente, y por consiguiente públicamente; de ahí que equivalga a reconocer una vocación ante el mundo. De modo que la palabra posee originalmente una connotación religiosa, como cuando hablamos de una profesión de fe. Pero en la sociedad actual, con su complicada subdivisión de las funciones humanas, una profesión es la tarea social especializada —que requiere destreza y capacidad concreta— que se ejecuta por una retribución: es el medio de vida, el modo de ganarse la vida. Son profesionales los abogados, los médicos, los dentistas, los ingenieros... y también los profesores de filosofía. En el mundo moderno la profesión del filósofo es ser profesor de filosofía; y el dominio del Ser habitado por el filósofo en cuanto ser viviente, no es más recóndito que un rincón cualquiera de la universidad.

No se ha atribuido la importancia que merece a esta existencia universitaria del filósofo, aunque algunos existencia-

listas contemporáneos han formulado al respecto agudos comentarios. El precio que se paga cuando se tiene una profesión es la *déformation professionelle*, como dicen los franceses. Los médicos y los ingenieros tienden a ver las cosas desde el ángulo de su propia especialidad, y generalmente tienen un punto ciego muy definido para todo lo que no pertenezca a su particular provincia. Cuanto más especializada la visión, más nítida es la percepción; pero también más acentuada la ceguera para todo lo que se encuentre en la periferia de este foco. En su condición de ser humano que funciona profesionalmente en el seno de la universidad, difícilmente puede esperarse que el filósofo evite su propia deformación profesional, especialmente porque es ley de la sociedad moderna que el hombre se asimile más y más completamente a su función social. Y precisamente en este aspecto el filósofo moderno padece una inquietante y profunda ambigüedad. La profesión filosófica no siempre poseyó el sentido estrecho y especializado que hoy se le atribuye. En la antigua Grecia ocurría exactamente lo contrario: la filosofía no era una disciplina teórica y especializada, sino un modo concreto de vida, una visión total del hombre y del cosmos, a cuya luz el individuo debía vivir su vida entera. Los primeros filósofos del mundo griego fueron videntes, poetas, casi hechiceros... y lo mismo es aplicable a los primeros pensadores. El pensamiento de estos hombres está saturado de elementos mitológicos e intuitivos aun en los casos en que advertimos los primeros esfuerzos históricos hacia la conceptuación; utilizan a los antiguos dioses aunque estén viviendo el proceso en virtud del cual les atribuirán un nuevo significado; y por doquier en los fragmentos de estos griegos presocráticos aparece el signo de una revelación más grande que ellos mismos, y que ellos están develando en beneficio del resto de la humanidad. Aun en Platón, en quien el pensamiento ya se ha diferenciado y especializado más, y en quien comienzan a establecerse las principales líneas de la filosofía concebida como disciplina teórica, el *motivo* filosófico es cosa muy distinta de la fría búsqueda del sabio consagrado a la investigación. Para Platón la filosofía es un apasionado modo de vida; y el ejemplo imperecedero de Sócrates, que vivió y murió por la vida filosófica, fue la guía

de la carrera de Platón durante cinco décadas después de la muerte del maestro. La filosofía es la investigación del alma en procura de la salvación, lo cual significa para Platón la posibilidad de liberarse de los sufrimientos y los males del mundo natural. Aún hoy los motivos que impulsan a un oriental a abordar el estudio de la filosofía son completamente distintos de los que se observan en un estudioso occidental: para el oriental, la única razón que justifica molestarse por la filosofía es hallar liberación o paz frente a las torturas y los interrogantes de la vida. La filosofía nunca puede separarse totalmente de estos propios orígenes. Son parte del pasado, que nunca se pierde, y que acecha bajo la superficie incluso de la más sofisticada racionalidad de las filosofías contemporáneas, y sobre todo del lego, que quizás no tiene conciencia de ese destino histórico de especialización que ha recaído sobre la filosofía, y reclame aún a aquellos filósofos que han abjurado totalmente de la gran visión que dé respuesta a los grandes problemas.

Las antiguas pretensiones de la filosofía son un tanto embarazosas para el filósofo contemporáneo, que debe justificar su propia existencia en el seno de una sobria comunidad de sabios y de hombres de ciencia. La universidad moderna expresa la especialización de la época tanto como la fábrica moderna. Más aún, el filósofo sabe que todo el conocimiento moderno del que nos enorgullecemos, todo cuanto representa un inmenso avance de la certidumbre y del poder más allá de lo que el pasado denominaba su conocimiento, es el resultado de la especialización. La ciencia moderna ha sido posible gracias a la organización social del conocimiento. Por la simple razón del papel social objetivo que desempeña en la comunidad, el filósofo moderno se ve empujado a una imitación del hombre de ciencia: también él procura perfeccionar las armas de su conocimiento por medio de la especialización. De ahí la extraordinaria preocupación de los filósofos modernos por la técnica, por el análisis lógico y lingüístico, por la sintaxis y la semántica y, en general, por todo cuanto implique la depuración de cualquier contenido en beneficio de la sutileza formal. En los Estados Unidos el movimiento conocido bajo el nombre de positivismo lógico (la atmósfera humanista probablemente predomina más en

las universidades europeas que en las norteamericanas), en realidad explotó el sentimiento de *culpa* que experimentaban los filósofos porque no eran hombres de ciencia; es decir, porque no eran investigadores que, como la ciencia, produjeran conocimientos fidedignos. La natural inseguridad de los filósofos, sentimiento que en todo se encuentra en la raíz de toda su incierta empresa, resultó agravada desmedidamente por la insistencia de que se transformaran en hombres de ciencia.

La especialización es el precio que pagamos por el progreso del conocimiento. Y decimos que es un precio porque el camino de la especialización nos aleja de los actos comunes y concretos de comprensión en términos de la experiencia real del hombre en la vida cotidiana. Solía decirse (no sé si la afirmación conserva todavía su validez) que si murieran una docena de hombres, se perdería para la humanidad el sentido de la Teoría de la Relatividad de Einstein. En el momento actual no existe ningún matemático que pueda abarcar la totalidad de su materia, como lo hizo el gran Gauss hace poco más de un siglo. El filósofo que ha seguido su propio camino especializado, que lo aparta de lo urgente y lo real, puede afirmar que su situación reproduce la del hombre de ciencia, que su propio y creciente alejamiento de la vida demuestra simplemente la ley inexorable del conocimiento en proceso de desarrollo. Pero en realidad los dos casos no son paralelos; pues de las abstracciones inteligibles sólo para un puñado de expertos, el físico es capaz de obtener una bomba que altere la vida de la humanidad en general, y que aun puede ponerle término. Los resultados obtenidos por el filósofo no ejercen ese efecto explosivo sobre la vida de su época. A decir verdad, si los filósofos fueran francos, reconocerían que su influencia sobre el espíritu de sus semejantes es cada vez menor. En la medida en que la existencia de los filósofos se ha convertido en una actividad especializada y académica, ha declinado su importancia allende los claustros universitarios. Sus disputas se han convertido en disputas de un círculo cerrado, y lejos de conquistar el apoyo entusiasta que es indispensable para crear un vigoroso movimiento popular, ahora tienen escaso contacto con la *élite* intelectual que todavía subsiste fuera de los límí-

tes universitarios. John Dewey fue el último filósofo norteamericano que ejerció gran influencia sobre la vida no universitaria de los Estados Unidos.

Tal era la situación general de la filosofía cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, llegaron las primeras noticias del existencialismo. Era noticia, cosa en sí misma desusada entonces cuando de la filosofía se trataba. Es verdad que el interés público de ningún modo se orientaba hacia los problemas filosóficos en cuestión. Eran noticias provenientes de Francia, y por lo tanto caracterizadas por ese particular color y excitación que la vida intelectual francesa es capaz de generar. El existencialismo francés era en París una suerte de fermento bohemio; presentaba, como agregado a la filosofía, el culto que sus jóvenes devotos profesaban a ciertos clubes nocturnos, al *jazz* norteamericano, a determinados peinados y modos de vestir. Todo esto era noticia para los periodistas norteamericanos que trataban de informar sobre la vida que se llevaba en París durante la guerra y la ocupación alemana. Además, el existencialismo era también un movimiento literario, y sus dirigentes —Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir— eran escritores brillantes y atractivos. De todos modos, no puede negarse absolutamente que el público norteamericano experimentó cierta curiosidad con respecto a la filosofía misma. Quizás la curiosidad era en gran medida la necesidad de que significaba esa palabra tan resonante; nada excita el interés popular tanto como un lema. Pero en todo esto había también una auténtica curiosidad filosófica, por incipiente que fuese, pues se estaba ante un movimiento que aparentemente traía un mensaje y tenía un sentido para mucha gente de países extranjeros, y los norteamericanos querían saber de qué se trataba. El deseo de conferir sentido a la vida todavía está latente, aunque parezca sumergido bajo la extraversión de la vida norteamericana.

Las noticias filosóficas de Francia eran apenas un pequeño detalle en la historia de los años de la posguerra. En cuanto culto, el existencialismo francés está ahora tan muerto como la moda del año pasado. En realidad, sus dirigentes continúan floreciendo: Sartre y Simone de Beauvoir de-

muestran todavía una fenomenal productividad, aunque en el caso de Sartre uno tiene la sensación de que ya ha formulado por lo menos la penúltima declaración, de manera que ya conocemos bastante bien su mensaje; Albert Camus, de los tres el más sensible y el de más acentuado espíritu investigador, se separó hace mucho del grupo, pero ha continuado explorando temas que pertenecían a las inquietudes existenciales originales. Desde el punto de vista de la noticia y de la excitación, el movimiento está completamente muerto; sin embargo, dejó su sello en casi toda la producción literaria y el pensamiento de Europa durante los últimos diez años. Durante la sombría década de la guerra fría no apareció ningún movimiento intelectual de importancia comparable a este que ahora nos ocupa. El existencialismo es el más notable movimiento renovador y creador que esta posguerra, un tanto grisácea, ha sido capaz de producir. Debemos reconocerlo con espíritu de fría valoración crítica, aunque reconozcamos todos los elementos frívolos y sensacionales que han acompañado a esta corriente.

Repitámoslo: el hecho importante fue que esta filosofía pudo trasponer las fronteras que separan el ámbito académico del mundo en general. Seguramente los filósofos profesionales debieron ver con agrado que la humanidad común demostrara renovada hambre y sed de la filosofía, cuando se le ofrecía algo que parecía tener cierta relación con la vida cotidiana. Pero la acogida que los filósofos ofrecieron al nuevo movimiento no fue de ningún modo cordial. Se rechazó el existencialismo, a menudo sin mayor examen, como sensacionalismo o como mero "psicologismo", y se afirmó que era una actitud literaria, la desesperación de la posguerra, una forma del nihilismo, y Dios sabe cuántas cosas más. Los temas mismos planteados por el existencialismo eran poco menos que escandalosos para la fría sobriedad de la filosofía anglonorteamericana. Problemas como la angustia, la muerte, el conflicto entre el yo ficticio y el auténtico, el hombre anónimo de las masas, la experiencia de la muerte de Dios, más podían interesar a la filosofía analítica. Sin embargo, configuran temas vitales: en efecto, la gente muere; la gente lucha durante toda su vida, aguijoneada por las exigencias del yo real y del yo falsificado, y todos vivimos

en una época en la que la angustia de corte neurótico ha alcanzado proporciones monstruosas, de modo que aun los espíritus inclinados a creer que todos los problemas humanos pueden resolverse mediante técnicas de carácter físico, comienzan a afirmar que la "salud mental" es el principal de nuestros problemas públicos. La reacción de los filósofos profesionales ante la aparición del existencialismo no fue más que expresión de la estrechez de su propia disciplina. Nunca se manifestó tan claramente la deformación profesional. Los filósofos habían incurrido en ese divorcio entre la mente y la vida, precisamente en la búsqueda de soluciones para sus propios problemas especializados. Como los filósofos no son más que una minúscula fracción de la población general, el problema no merecería que se le prestase mayor atención; pero ocurre que este divorcio entre la vida y la mente aparece también, de manera catastrófica, en todos los aspectos de la civilización moderna. Es también, como veremos, uno de los temas centrales de la filosofía existencial... por lo cual a su tiempo quizás contraigamos con ella una deuda no pequeña.

Debemos señalar todos estos aspectos, aunque al mismo tiempo reconozcamos la existencia de ciertas características sensacionales y juvenilmente mórbidas del existencialismo francés. El genio de Sartre —a esta altura de las cosas mal puede dudarse de que se trata de auténtico genio— posee un aspecto innegablemente mórbido. Pero no hay temperamento humano que no pueda revelar alguna verdad, y la morbidez de Sartre tiene su propio y original poder. Es verdad también que gran parte del existencialismo francés fue expresión de una situación histórica: el desastre nacional después de la "falsa guerra" y la experiencia de la descomposición total bajo la ocupación alemana. Pero, ¿acaso las situaciones de esta naturaleza son tan menudas y frívolas que no merecen la atención del filósofo? Vivimos en una época que ha producido dos guerras mundiales, y éstas no fueron incidentes transitorios, sino que caracterizan la esencia misma de esta era; y es indudable que de una filosofía que ha pasado por estas guerras puede afirmarse que posee cierta relación con la vida de su tiempo. Los filósofos que rechazaron el existencialismo por considerarlo "nada más

que un estado de ánimo", o "reacción fruto de la posguerra", demostraron una curiosa ceguera ante las inquietudes del espíritu humano, pues adoptaron el punto de vista de que la verdad filosófica sólo puede ser hallada en aquellos sectores de la experiencia en los que el temperamento humano *no* se manifiesta.

Por supuesto, en esta reacción inicial ante el existencialismo había algo muy profundamente norteamericano. Nuevamente se representaba el viejo drama de la confrontación entre los Estados Unidos y Europa. El existencialismo era una expresión tan definidamente europea que su mismo carácter sombrío se oponía a la esencia de nuestro optimismo y nuestro espíritu juvenil. La nueva filosofía no era un fenómeno particularmente francés, sino una creación de Europa Occidental en un momento de la historia en que todos sus horizontes —los políticos tanto como los espirituales— se retraían rápidamente. El norteamericano aún no ha asimilado psicológicamente la desaparición de su propia frontera geográfica; su horizonte espiritual es todavía el juego ilimitado de las posibilidades humanas, y aún no ha pasado por la fundamental experiencia de la finitud humana. (Para él, esto último es todavía una frase abstracta). La expresión de temas como los del existencialismo debía impresionar al norteamericano como síntoma de desesperación y derrota, y en general, del vigor declinante de una civilización que había entrado en la senectud. Pero desde el punto de vista espiritual los Estados Unidos continúan atados a la civilización europea, aunque las líneas del poder político corran ahora en dirección contraria; y estas expresiones europeas señalan simplemente el camino que los propios Estados Unidos tendrán que recorrer a su debido tiempo; y cuando lo hagan, sabrán al fin de qué hablaban los europeos.

Por consiguiente, es preciso subrayar los orígenes europeos —más que los específicamente franceses— del existencialismo, ya que en sus aspectos fundamentales se pone radicalmente en tela de juicio todo el sentido de la civilización europea (de la que los Estados Unidos descienden y dependen). Jean-Paul Sartre no es el existencialismo. Aparentemente, todavía es necesario señalar este punto a la atención

de los lectores norteamericanos; ni siquiera representa, como veremos después, el impulso más profundo de esta filosofía. Ahora que el existencialismo francés como movimiento popular (en determinado momento llegó a ser una molestia popular) está bien muerto, y que ha dejado en su estela algunas nuevas reputaciones, podemos ver mucho más claramente lo que es realmente: una pequeña rama de un árbol mucho mayor. Y las raíces de ese gran árbol se hunden en las más remotas profundidades de la tradición occidental. Aun en las partes del árbol que son más inmediatamente visibles a los ojos de los contemporáneos, tenemos algo que es el producto combinado de numerosos pensadores europeos, algunos de los cuales se desenvuelven en el marco de tradiciones nacionales radicalmente distintas. Las fuentes inmediatas de Sartre, por ejemplo, son alemanas: Martin Heidegger (1889- ) y Karl Jaspers (1883- ), y en cuanto al método, el gran fenomenólogo alemán Edmund Husserl (1859-1938). En términos estrictos, Heidegger y Jaspers son los creadores de la filosofía existencial en este siglo: ellos le imprimieron su sello decisivo, infundieron nueva y más precisa forma a sus problemas, y en general plasmaron el modelo alrededor del cual gira el pensamiento de los restantes existencialistas. Ni Heidegger ni Jaspers crearon de la nada sus filosofías; durante la primera parte de este siglo la atmósfera de la filosofía alemana se hallaba enzarzada en la búsqueda de una nueva "antropología filosófica" —una nueva interpretación del hombre— indispensable, debido a los extraordinarios incrementos del conocimiento en todas las ciencias especiales que se ocupan del hombre. Aquí debe mencionarse particularmente el nombre de Max Scheler (1874-1928), al que no suele incluirse entre los "existencialistas", por su gran sensibilidad ante los nuevos datos concretos de la psicología y de las ciencias sociales, y sobre todo por su aguda percepción del hecho de que la esencia misma del hombre moderno es problemática. Tanto Scheler como Heidegger deben mucho a Husserl, a pesar de lo cual la relación entre este último y el existencialismo es extremadamente paradojal. Por temperamento fue entre los filósofos modernos un antimodernista por excelencia; fue un apasionado exponente del racionalismo clásico, cuyo único y exal-

tado objetivo era asentar la racionalidad del hombre sobre una base más apropiada y comprensiva que la que se había logrado antaño. Sin embargo, por su insistencia en que el filósofo deje de lado los preconceptos cuando examina los datos concretos de la experiencia, Husserl abrió de par en par las puertas de la filosofía al rico contenido existencial que sus adeptos más radicales habrían de explotar. En sus últimos escritos el pensamiento de Husserl se vuelve lentamente con vacilaciones, en dirección de los temas de Heidegger. El gran racionalista baja lentamente a la tierra.

Pero lo que elevó a Heidegger y a Jaspers sobre el nivel de la atmósfera filosófica contemporánea y los impulsó a imprimir nuevos acentos a la conciencia intelectual de la época, fue la decidida relación con dos pensadores anteriores, ambos pertenecientes al siglo XIX: Sören Kierkegaard (1813-1855) y Federico Nietzsche (1844-1900). Jaspers se ha mostrado particularmente franco en el reconocimiento de esta relación filial: el filósofo, afirma Jaspers, que realmente ha *experimentado* el pensamiento de Kierkegaard y de Nietzsche nunca puede volver a filosofar en el estilo tradicional de la filosofía académica. Ni Kierkegaard ni Nietzsche fueron filósofos académicos; Nietzsche, que durante siete años fue profesor de griego en Basilea, elaboró sus conceptos filosóficos más radicales después de haber huido de la universidad y de la equilibrada comunidad de los eruditos. Kierkegaard nunca ocupó una cátedra universitaria. Tampoco desarrolló un sistema; en realidad, ambos se burlaron de los sistematizadores y aun de la posibilidad de crear un sistema filosófico; y aunque abundaban en ideas que estaban muy adelantadas para la época y que sólo pudieron ser desarrolladas por el siglo siguiente, dichas ideas no configuraban los temas trillados de la filosofía académica. Ni siquiera puede afirmarse que las ideas sean el tema fundamental de estos filósofos... y esto es por sí mismo una revolución en la filosofía occidental: el tema central que abordan es la experiencia original del único, del individuo, que decide ponerse a prueba ante el más grave problema de su civilización. Tanto para Kierkegaard como para Nietzsche este problema fundamental es el cristianismo, aunque uno y otro adoptaron posiciones opuestas en relación con el tema. Kierkegaard se planteó

la tarea de determinar si todavía es posible vivir el cristianismo, o si una civilización que todavía es nominalmente cristiana debe al fin confesar su bancarrota espiritual; y todas sus ideas fueron simplemente chispas que saltaron en el cruel proceso que realizó tratando de comprender la verdad de Cristo en su propia vida. Nietzsche comienza con la confesión de la quiebra: Dios ha muerto, dice Nietzsche, y si el hombre europeo fuera más honesto, más valeroso, y tuviese ojos más penetrantes para lo que ocurre en las profundidades de su propia alma, comprendería que esa muerte ha acaecido allí, a pesar de los homenajes verbales que todavía se rinden a las antiguas fórmulas e ideales de la religión. Nietzsche experimentó con su propia vida para poder dar respuesta al interrogante: Y luego, ¿qué? ¿Cuál es el destino de la raza cuando al fin ha cortado el cordón umbilical que durante milenios la ató a los dioses y a un mundo trascendente allende este mundo terrenal? Puso a prueba su propia vida con el fin de experimentar hasta el fondo mismo esta muerte de Dios. Más que pensadores, Kierkegaard y Nietzsche fueron testigos... testigos que sufrieron en representación de su época lo que la época misma no quería reconocer como su propia herida secreta. En el centro de cualquiera de estas filosofías no hay un concepto o un sistema de conceptos, sino más bien la personalidad humana individual que lucha por la autorrealización. No cabe extrañarse, por lo tanto, de que estas dos figuras se cuenten entre los psicólogos intuitivos más grandes.

Aunque Kierkegaard era dinamarqués, la Dinamarca intelectual de su tiempo era una provincia cultural de Alemania, y su pensamiento, nutrido casi completamente en fuentes alemanas, se encuentra en definitiva dentro de la más amplia tradición de la filosofía alemana. Por consiguiente, la moderna filosofía existencial es una creación del genio alemán. Se origina en esa antigua veta del pensamiento alemán que, desde Meister Eckhart, a fines de la Edad Media, ha procurado expresar la más profunda esencia del hombre europeo. Pero también es una voz totalmente moderna, y no habla con el sereno misticismo de Eckhart ni con la intoxicación intelectual y la ensoñación del idealismo alemán. Aquí la introversión ha venido a enfrentarse con su otro, las

realidades concretas de la vida, respecto de las cuales la antigua filosofía alemana adoptaba una actitud de indiferente abstracción; frente a frente con la crisis histórica; con el tiempo, la muerte y la angustia personal.

Sin embargo, el existencialismo moderno no es de origen exclusivamente alemán; en todo caso, es una creación de Europa entera, quizás el último legado filosófico de Europa a América o a cualquiera de las civilizaciones que estén en camino de suplantar a Europa. El número de pensadores europeos de muy distintos orígenes raciales y nacionales que han colaborado en la elaboración de la filosofía existencial es mucho mayor de lo que se imagina el público, todavía deslumbrado por el existencialismo francés. El cuadro del existencialismo francés no sería completo sin la figura de Gabriel Marcel (1889- ), enemigo y agudo crítico de Sartre, devoto católico, cuyas fuentes filosóficas no son alemanas, sino, por extraño que parezca, el idealista norteamericano Josiah Royce y el intuicionista francés Henri Bergson. De acuerdo con la crónica que dejó en su *Diario Metafísico*, el existencialismo de Marcel se desarrolló sobre la base de la experiencia puramente personal, y quizás allí resida su mayor valor para nosotros, sea cual fuere el valor final de sus formulaciones filosóficas. El carácter íntimo y concreto del sentimiento personal enseñaron a Marcel lo incompleto de todas las filosofías que se ocupan exclusivamente de abstracciones intelectuales. Pero la puerta que abrió sobre esta experiencia fue la doctrina de la intuición de Bergson. En realidad no es posible omitir la figura de Henri Bergson (1859-1941) de una reseña histórica de la moderna filosofía existencial. Sin Bergson, toda la atmósfera en la que los existencialistas han filosofado no habría sido lo que fue. Fue el primero en insistir en la insuficiencia de la inteligencia abstracta para aprehender la riqueza de la experiencia, en la urgente e irreductible realidad del tiempo, y —quizás a la larga su más significativa percepción— en la profundidad interior de la vida psíquica que no puede ser medida por los métodos cuantitativos de las ciencias físicas: y por la formulación de todos estos puntos, los existencialistas tienen con él una gran deuda. Sin embargo, desde el punto de vista existencial, en el pensamiento de Bergson hay algo

curiosamente incompleto, como si nunca hubiera llegado a abordar realmente el tema central, el Hombre, y se hubiera limitado perpetuamente a dar vuelta en la periferia del asunto. Ciertas premisas del pensamiento de Bergson —las que a decir verdad son poco más que premisas— son más radicales que todo cuanto los existencialistas han explorado hasta ahora.

Salvo en Francia, la reputación de Henri Bergson ha decaído mucho, pero renacerá; y entonces una visión retrospectiva nos permitirá comprender que su filosofía posee mucho mayor contenido de lo que se creía, incluso en la cúspide de su fama.

Los rusos (por supuesto, los rusos blancos) han contribuido con tres típicas e interesantes figuras: Vladimir Soloviev (1853-1900), Leon Chestov (1868-1938) y Nikolai Berdiaev (1874-1948), de los que sólo el último es conocido en los Estados Unidos. Estos hombres son todos hijos espirituales de Dostoievski, y aportan al existencialismo una visión particularmente rusa: un enfoque total, extremo y apocalíptico.

Vladimir Soloviev, que es esencialmente un teólogo y un escritor religioso, perteneció a la primera generación que sintió el impacto de Dostoievski como profeta y novelista, y desarrolla la posición típicamente dostoievskiana de que no puede haber compromiso entre el espíritu del racionalismo y el de la religión. Tanto Berdiaev como Chestov fueron emigrados rusos, espiritualmente cosmopolitas, pero conservaron la esencia rusa; y sus escritos, como las obras de los grandes novelistas rusos del siglo XIX, pueden mostrarnos cuál es el aspecto que ofrece la mente de Europa Occidental, heredera del clasicismo y el racionalismo, a los ojos de un observador exterior... particularmente cuando se trata de un ruso, que no se satisface con soluciones filosóficas que no armonicen con los sentimientos totales y apasionados de su propia humanidad.

La España moderna ha contribuido con dos figuras a la filosofía existencial: Miguel de Unamuno (1864-1936) y José Ortega y Gasset (1883-1955). Unamuno, que primero y principalmente fue un poeta, escribió una de las más conmovedoras y auténticas obras de filosofía de todo el movimien-

to; su *Sentimiento Trágico de la Vida*, es una obra que cumple, aunque en un sentido antinietzscheano, el mandato de Nietzsche de ser fieles a la tierra. Unamuno había leído a Kierkegaard, pero su pensamiento es expresión de su propia pasión personal y de la tierra vasca que le dio origen. Ortega y Gasset, figura más fría y más cosmopolita, es conocido en los Estados Unidos como el crítico social de *La Rebelión de las Masas*. Todas las premisas básicas del pensamiento de Ortega y Gasset derivan de la moderna filosofía alemana: cuando filosofa, su mente es germana; pero supo traducir la filosofía alemana al lenguaje del pueblo, sin pedantería ni empleo de una jerga particular, y sobre todo, haciéndolo con la sencillez de un idioma absolutamente distinto, el español, de modo que la traducción misma se convirtió en un acto de pensamiento creador. A Ortega y Gasset le agrada ocultar la profundidad de su pensamiento tras el lenguaje sencillo y casual de un periodista o de un literato.

En la periferia de la tradición alemana se encuentra la notable figura de Martin Buber (1878-1965), judío cuya cultura era totalmente germánica, pero cuyo pensamiento, después de muchas peregrinaciones, ha logrado redescubrir la herencia bíblica y hebraica. Buber era uno de los pocos pensadores que ha tenido éxito en la desesperada búsqueda moderna de raíces, fenómeno que en su obra llama constantemente la atención. Entre líneas de todo lo que escribe se dibuja como una sombra la imagen del hombre bíblico. Su pensamiento presenta la estrechez y el vigor concreto, a menudo la terca obstinación del hebraísmo. A primera vista su contribución parecería ser la menor de todos los existencialistas, y se resumiría en el título de su obra más conmovedora, *Yo y Tú*. Se diría que Buber ha intentado reformular la sentencia de Kierkegaard: "La pureza del corazón es para querer una cosa", en esta otra: La profundidad de la mente es para pensar un pensamiento. Pero este único pensamiento —la idea de que el sentido de la vida ocurre en el área entre persona y persona, en la situación de contacto en que uno dice *Yo* al *Tú* del otro— merece una vida entera de investigaciones. En todo caso, Buber constituye un correctivo necesario a los sistematizadores más ambiciosos, como Heidegger y Sartre.

Así, vemos que entre los exponentes más importantes del existencialismo hay judíos, católicos, protestantes... así como ateos. Contrariamente a lo que podría deducirse de las primeras y fáciles reacciones de carácter periodístico, la seriedad del pensamiento existencial no surge simplemente de la desesperación de un mundo que ha perdido a Dios. Movió a esa generalización sobre todo la identificación de la filosofía existencial con la escuela de Sartre. De la reseña que acabamos de ofrecer se desprende que el existencialismo de Sartre representa en realidad un minúsculo fragmento de la corriente general. En cuanto se refiere a los impulsos centrales del pensamiento existencial, para nada importa, por lo menos en un sentido, a cuál de las sectas religiosas se acoge en definitiva un hombre. Y colocar a católicos, judíos, protestantes y ateos bajo la rúbrica de una filosofía, no implica crear un amontonamiento heterogéneo. Como modo particular del pensamiento humano, esta filosofía es una sola aunque sus adeptos se distribuyan en distintos campos religiosos. Lo que es común y central a todos estos filósofos es el hecho de que se reformula el sentido de la religión y de la fe religiosa en relación con el individuo. Cada uno de ellos ha puesto radicalmente en tela de juicio a la religión, y es perfectamente natural que la fe o la negación de la fe que es el resultado de ese proceso de pensamiento, resulte un tanto desconcertante para quienes han seguido los caminos más públicos y exteriores que conducen a una Iglesia. Unamuno parecía hallarse siempre en peligro de ser excomulgado por los obispos españoles; Buber era un profeta a quien no se honró mucho en su patria, Israel; y Kierkegaard libró la última batalla de su vida contra la jerarquía de la Iglesia dinamarquesa. Por su parte, la secta ateísta repudia el matiz de herejía de Heidegger, cuyo pensamiento, denominado por él mismo una "espera de Dios", ha sido criticado por un filósofo norteamericano, que lo acusa de dejar abierta la puerta del fondo para que por ella entre la teología. Es evidente que aquel que ha pasado por las profundidades de la experiencia moderna y que se esfuerce por colocar a la religión en relación con esa experiencia, corre el riesgo de que lo califiquen de hereje.

La experiencia moderna —sin duda una expresión bas-

tante ambigua, y que más adelante exigiría una definición más precisa— es el vínculo que une a estos filósofos. La lista de nombres que hemos ofrecido es incompleta, pero sin duda suficiente para indicar que el existencialismo no es una moda pasajera o un simple capricho filosófico del período de posguerra, sino un movimiento fundamental del pensamiento humano que forma parte de la corriente principal de la historia moderna. En los últimos cien años el desarrollo de la filosofía ha mostrado una notable ampliación del contenido, una progresiva orientación hacia lo inmediato y lo cualitativo, lo existente y lo real —"hacia lo concreto y adecuado", para decirlo con las palabras que A. N. Whitehead tomó de William James. Los filósofos ya no pueden intentar, como quisieron hacer los empiristas británicos Locke y Hume, la organización de la experiencia humana sobre la base de ideas simples y de sensaciones elementales. La vida psíquica del hombre no es un mosaico de átomos mentales, y si los filósofos pudieron aferrarse a esa concepción durante tanto tiempo, ello se debió exclusivamente a que habían reemplazado la experiencia concreta por sus propias abstracciones. Así, el propio Whitehead, que en su carácter de platónico mal puede ser agrupado con los existencialistas, participa también de esta general tendencia existencial en el seno de la filosofía moderna, cuando afirma que la propia filosofía es "la crítica de las abstracciones", el permanente esfuerzo por acercar el aeróstato de la mente a la tierra de la experiencia concreta.

De todos los filósofos no europeos, William James es probablemente quien merece particularmente el rótulo de existencialista. Más aún, a esta altura de las cosas bien podemos preguntarnos si no sería más correcto calificar a James de existencialista y no de pragmático. Los restos actuales del pragmatismo norteamericano se ven obligados a considerarlo la oveja negra del movimiento. Los pragmáticos modernos reconocen el genio de James, pero se sienten embarazados por sus posturas extremas: por el acento desvergonzadamente personal de su filosofar, su disposición a conceder a la psicología la palabra final sobre la lógica donde ambas disciplinas parecen chocar, y su confianza en el valor de revelación de la experiencia religiosa. Hay en James páginas que

podrían haber sido escritas por Kierkegaard, y el Epílogo a *Varieties of Religious Experience* plantea la primacía de la experiencia personal sobre la abstracción con el mismo vigor que se observa en cualquiera de los autores existencialistas. La vituperación que James dirige al racionalismo es tan apasionada que los pragmáticos posteriores hallaron que había sido puesto en tela de juicio el racionalismo residual de sus métodos científicos. Y no se trata simplemente de un problema de tono, sino de principio, lo que coloca a James entre los existencialistas: abogó en favor de un mundo de contingencia y discontinuidad, en el que los centros de la experiencia eran irreductiblemente plurales y aun personales, contra un universo "en bloque" que podía ser encerrado en un solo sistema racional.

El pensamiento fue para James algo más y algo diferente que para Charles Sanders Peirce o para John Dewey. Sobre todo, el contraste entre James y Dewey arroja luz sobre el punto preciso en que acaba el pragmatismo, considerado en sentido estricto, y empieza el existencialismo. La comparación entre los primeros y los últimos trabajos de Dewey resulta igualmente esclarecedora. Dewey se mueve en la dirección existencial general de la moderna filosofía, cuando insiste en que el filósofo moderno debe romper con toda la tradición clásica del pensamiento. Ve los aspectos "negativos" y destructivos de la filosofía (una de las más graves imputaciones de los críticos del existencialismo): todo pensador, nos dice Dewey, cuando comienza a pensar pone en peligro alguna porción del mundo estable. La genial inspiración que está en la base de esta filosofía, un tanto laxa y desordenada, es la idea de que en todos los sectores de la experiencia humana las cosas no caen del cielo, y por el contrario crecen de la tierra. El pensamiento mismo no es sino el irregular y torpe esfuerzo de una criatura totalmente biológica para enfrentar al medio. La imagen del hombre como criatura terrenal y temporal satura los escritos de Dewey tanto como las obras de los autores existencialistas... hasta cierto punto. Pasado ese punto, Dewey se desplaza en una dirección que es exactamente la contraria de la que sigue el existencialismo. Dewey nunca duda del ente al que denomina inteligencia, lo que en sus últimos escritos viene a significar sim-

plemente el Método Científico. Dewey ubica firmemente a la persona humana en el contexto biológico y social, pero nunca desborda ese contexto para sumergirse en el centro más profundo de la persona humana, allí donde se originan el miedo y el temblor. Cualquier examen de la experiencia íntima —la experiencia realmente íntima— habría parecido a Dewey un paso que alejaba demasiado de la naturaleza al filósofo, acercándolo al ámbito teológico. Debemos recordar aquí la atmósfera provincial y excesivamente teológica de los Estados Unidos en los que Dewey inició su labor, y contra la cual tuvo que luchar tan duramente para afirmar la validez de la inteligencia secular. Pero dado el hincapié que hace Dewey sobre el carácter esencial de los contextos biológicos y sociológicos y su interpretación esencial del pensamiento humano como un esfuerzo de transformación del medio, debemos llegar a la conclusión de que el hombre es fundamentalmente *homo faber*, el animal tecnológico. Esta confianza en la técnica es todavía supremo artículo de fe de la doctrina norteamericana. Dewey se formó en un período en el que los Estados Unidos luchaban todavía con su frontera, y el tono de sus obras es de inconmovible optimismo con respecto a las perspectivas de expansión de nuestro dominio técnico sobre la naturaleza. En definitiva, la diferencia entre Dewey y los existencialistas son las diferencias que existen entre los Estados Unidos y Europa. En realidad, el filósofo no puede plantearse seriamente problemas que no han sido vividos por su civilización.

Por eso nos proponemos limitar a Europa el ámbito de nuestra investigación, y considerar al existencialismo un producto definidamente europeo de este período: más aún, como la filosofía de Europa en este siglo. Es indudable que en el más amplio sentido de la palabra todo el pensamiento moderno ha sido tocado por un hincapié existencial mayor que el que se advierte en la filosofía del período moderno anterior. Este último es simplemente el resultado de la más acentuada secularización de la civilización occidental, en el curso de la cual el hombre inevitablemente se ha vinculado más a las promesas terrenales que al objetivo expresado en un ámbito trascendente, allende la naturaleza. Pero si bien es importante llamar la atención al principio sobre este amplio

sentido de la palabra "existencial", desarrollar detalladamente este significado implicaría inevitablemente diluir la sustancia específica del existencialismo. Europa es el continente en crisis, y son los pensadores europeos los que llevaron el problema existencial a una expresión focal, y los que en realidad se atrevieron a plantear los problemas esenciales. Pero el significado de esta filosofía es otro asunto, y mal podría limitárselo al lugar de origen. El significado de esta filosofía es un problema que atañe al mundo, y a esta época del mundo.

El lector puede muy bien preguntarse por qué, habida cuenta de la presencia de esta general tendencia existencial en la filosofía moderna, el existencialismo fue recibido por los filósofos profesionales norteamericanos como una suerte de excéntrica y sensacional tempestad en un vaso de agua. Debemos señalar que en la filosofía anglonorteamericana predomina un método de pensamiento completamente distinto y extraño al existencialismo, denominado filosofía analítica, positivismo social, o a veces simplemente "filosofía científica". No cabe duda de que el positivismo posee también títulos para aspirar al papel de filosofía de esta época. Asigna la función de hecho fundamental a lo que efectivamente es el hecho central que distingue a nuestra civilización de todas las demás: nos referimos a la ciencia. Pero de este hecho deduce que la ciencia es el patrón definitivo de la vida humana, lo que nunca fue y psicológicamente nunca podrá ser. El positivista es una extraña criatura que habita la minúscula isla de luz formada por lo que a él le parece "significativo" desde el punto de vista científico, al paso que toda el área que lo circunda, en la que los hombres comunes viven cotidianamente y tienen tratos con otros hombres queda relegada a las sombras exteriores de lo que "carece de sentido". El positivismo se ha limitado a aceptar el ser escindido del hombre moderno y ha construido una filosofía para acentuar las tintas. Con éxito o sin él, el existencialismo ha intentado, por el contrario, agrupar todos los elementos de la realidad humana en una imagen total del hombre. El hombre positivista y el hombre existencialista son sin duda retoños de la misma época que los engendró; pero, un poco como Caín y Abel,

los hermanos están irrevocablemente divididos por el temperamento y por la elección inicial que hicieron de su propio ser. Por supuesto, en la escena contemporánea existe un candidato más poderoso que cualquiera de ellos al predominio filosófico: el marxismo. El hombre marxista es una criatura de técnicas, un activo e ingenioso animal, con una secular fe religiosa en la Historia de la que él es el colaborador elegido. Como el positivismo, el marxismo no tiene categorías filosóficas para los hechos originales de la personalidad humana, y en el curso natural de las cosas logra sustituir a la personalidad humana por la colectivización (excepto cuando una personalidad alcanza el poder, y su paranoia personal crea el más espantoso desorden en la vida de doscientos millones de individuos). Desde el punto de vista intelectual, tanto el marxismo como el positivismo son reliquias del Iluminismo del siglo XIX que aún no se han reconciliado con el aspecto sombrío de la vida humana según lo percibieron incluso algunos de los pensadores del mismo siglo XIX. Por consiguiente, la imagen del hombre ofrecida por el marxismo y el positivismo es tenue y excesivamente simplificada. En su carácter de rebelión contra dicha simplificación excesiva, la filosofía existencial trata de aprehender la imagen del hombre total, aunque ello implique llevar al plano de la conciencia todo lo que es sombrío y discutible en su existencia. Y precisamente en ese aspecto es una expresión mucho más auténtica de nuestra propia experiencia contemporánea.

Como prueba de lo dicho volveremos ahora los ojos hacia las características históricas de la época que ha engendrado esta filosofía.

## CAPÍTULO II

# EL ENCUENTRO CON LA NADA

Ninguna época ha tenido tanta autoconciencia como la nuestra. En todo caso, la cantidad de periodismo que la época moderna ha producido en el proceso de su propio autoanálisis ya desborda nuestros archivos, y si no fuera que la mayor parte de ese material está condenado a perecer, constituiría una pesada carga para nuestros descendientes. Como puede suponerse, la tarea continúa todavía, pues no se ha dicho la última palabra, y el hombre moderno parece estar más lejos de comprender su propia naturaleza que cuando empezó a investigar su identidad. Por lo que hace a la documentación de los hechos externos, con lo que tenemos nos basta y sobra; más de lo que los eruditos serán capaces de sintetizar jamás en un todo coherente, y suficiente como para que los entusiastas popularizadores puedan trabajar por el resto de sus días; pero de los hechos esenciales —de lo que ocurre en el centro, donde las fuerzas de nuestro destino se anuncian por vez primera— sabemos muy poco, y la mayor parte del mundo contemporáneo está complicado en una inconsciente y gigantesca conspiración para esquivar los hechos. De ahí la necesidad de retornar a un tema que sólo aparentemente puede considerarse trillado.

En el caso de las civilizaciones, como en el caso de los individuos, el hecho exterior es a menudo nada más que la explosión determinada por la acumulación de la tensión interior, cuyos signos se hallaban por doquier, aunque ninguno de los interesados quiso prestarles atención.

## 1. LA DECADENCIA DE LA RELIGIÓN

El hecho central de la historia moderna de Occidente —aludimos al prolongado período que va desde el fin de la Edad Media hasta el momento actual— es indudablemente la decadencia de la religión. Es innegable que las Iglesias son todavía organizaciones muy poderosas; en todo el mundo millones de fieles acuden a las iglesias; y aun las posibilidades puramente intelectuales de las creencias religiosas ahora parecen mejores, a los ojos de los dignatarios eclasiásticos, que en los tiempos sombríos del materialismo del siglo XIX, confiado en sus propias fuerzas. Hace pocos años llegó a hablarse bastante de un "renacimiento religioso", y algunos periódicos populares y patrióticos, por ejemplo la revista *Life*, dedicaron bastante espacio al asunto. Pero ahora se habla mucho menos, y el movimiento, si lo hubo, ha decaído. Por su parte, el público norteamericano compra más automóviles y televisores que antes. Cuando la revista *Life* promueve un renacimiento de la religión, la naturaleza misma de esta publicación nos obliga a cobrar aguda conciencia de que se considera a la religión una actividad de interés nacional; no podría pedirse una indicación más clara del hecho histórico general de que en el mundo moderno el Estado-nación, que es una institución completamente secular, supera el poder de cualquier Iglesia.

La decadencia de la religión en los tiempos modernos significa simplemente que la religión ya no es el centro indiscutido y la guía de la vida del hombre, y que la Iglesia ya no es el hogar final e indiscutido y el asilo de su ser. El significado más profundo de esta transformación no aparece principalmente en el plano puramente intelectual, en la pérdida de la fe; aunque dicha pérdida, obra del terreno conquistado por la crítica científica, es una de las principales causas históricas de la decadencia. El decaimiento de la religión es un hecho mucho más concreto y complejo que la simple transformación de la visión consciente; penetra los estratos más profundos de la vida psíquica total del hombre. Ciertamente, es una de las principales etapas de la evolución psíquica del hombre, como habría de advertirlo Nietzsche, casi el único de los filósofos del siglo XIX que comprendió el problema. Para el hombre medieval la religión no era tanto un sistema teo-

lógico como una sólida matriz psicológica que rodeaba la vida del individuo desde el nacimiento hasta la muerte, santificando y encerrando en el sacramento y el ritual todas las ocasiones ordinarias y extraordinarias. La pérdida de la Iglesia fue la pérdida de un sistema completo de símbolos, imágenes, dogmas y ritos que poseían la validez psicológica de la experiencia inmediata, y dentro del cual hasta ese momento había estado seguramente encerrada toda la vida psíquica del hombre occidental. Al perder la religión, el hombre perdió la conexión concreta con un dominio trascendente del ser; quedó liberado para tratar con este mundo en toda su brutal objetividad. Pero debía sentirse desamparado en ese mundo, que ya no satisfacía las necesidades de su espíritu. Un hogar es la estructura aceptada que habitualmente contiene a nuestra vida. Perder el propio continente psíquico equivale a marchar a la deriva, a convertirse en vagabundo sobre la faz de la tierra. En adelante, en la búsqueda de su propia integralidad humana el hombre tendrá que hacer por sí mismo lo que antaño hacía inconscientemente, a través de la Iglesia, por intermedio de la vida sacramental que ella dispensaba. Como era natural que ocurriera, el sentimiento de desamparo del hombre no fue sentido durante cierto tiempo; el hombre del Renacimiento todavía se sentía transportado por una nueva y vigorosa visión de dominio sobre la tierra.

Ningún creyente, por sincera que fuese su fe, podría quizás escribir hoy *La Divina Comedia,* aunque poseyera un talento igual al de Dante. Las visiones y los símbolos no tienen para nosotros la inmediata y abrumadora realidad que poseían para el poeta medieval. En *La Divina Comedia* toda la naturaleza es simplemente una tela sobre la cual se pintan el símbolo y la imagen religiosos. El hombre occidental ha consagrado más de quinientos años —medio milenio— a la tarea de despojar de estas proyecciones a la naturaleza, para transformarla en un dominio de objetos neutrales que su ciencia podía controlar. Por consiguiente, mal podría pretenderse que la imagen religiosa tenga en nuestro caso la misma fuerza que tenía para Dante. Se trata simplemente de un hecho psíquico dentro de la historia humana; los hechos psíquicos tienen tanta validez histórica como el hecho de que ahora, a diferencia del hombre de la época de Dante, viajamos en avión y trabajamos

en fábricas reguladas por máquinas computadoras. Una gran obra de arte nunca se repite —la historia del arte nos demuestra constantemente que la imitación literal conduce al pastiche—, porque se origina en el alma humana, que evoluciona como todo el resto de la naturaleza. Es preciso insistir sobre este punto, en oposición al concepto de algunos de nuestros más entusiastas medievalistas, que describen el continente psíquico del hombre medieval como una situación de integralidad humana a la que debemos retornar. La historia nunca permitió un retorno total al pasado. Y nuestros problemas psicológicos no pueden resolverse mediante la regresión a un estado pasado en el que aún no existían. Por otra parte, ciertos pensadores esclarecidos y progresistas se muestran igualmente ciegos cuando no advierten que cada paso fundamental que avanza la humanidad implica cierta pérdida, el sacrificio de una seguridad anterior y la creación y acentuación de nuevas tensiones. (Debemos tener presente esta reflexión frente a algunas de las críticas que se formulan al existencialismo, del que se afirma que es una filosofía que ha acentuado de manera insoportable las tensiones humanas: el existencialismo no creó esas tensiones, que ya operaban en el alma del hombre moderno, y por el contrario se limitó a darles expresión filosófica, en lugar de esquivarlas fingiendo que no existían).

De ningún modo es exacto que el pasaje de la Edad Media a los tiempos modernos es el reemplazo de una concepción religiosa por otra racional; por el contrario, toda la filosofía medieval —como lo ha señalado muy acertadamente Whitehead— se caracteriza por el "ilimitado racionalismo" en comparación con el pensamiento moderno. Ciertamente, la diferencia entre Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII y Kant a fines del siglo XVIII permite llegar a una conclusión clara en este punto: para Tomás de Aquino todo el mundo natural, y particularmente este mundo natural en su vinculación con Dios como Primera Causa, era transparentemente accesible a la razón humana; en cambio, para Kant, que escribía hacia el final del siglo del Iluminismo, los límites de la razón humana se habían contraído de manera muy radical. (Ciertamente, como veremos después, el sentido mismo del concepto de razón humana se modificó en Kant). Pero este "ilimitado racionalismo" del filósofo medieval es muy diferente del uso liberal

que los pensadores posteriores hicieron de la razón humana, a la que aplicaron como un ácido disolvente de todas las cosas, humanas y divinas. El racionalismo de los filósofos medievales se hallaba incluido en los misterios de la fe y el dogma, los que a su vez estaban totalmente fuera del alcance de la razón humana, aunque de todos modos eran vigorosamente reales y significativos para el hombre en cuanto símbolos que mantenían abierto el circuito vital entre la razón y la emoción, entre los aspectos racionales y no racionales de la psiquis humana. De ahí que este racionalismo de los filósofos medievales no desembocara en la descolorida o sombría imagen del hombre que hallamos en los racionalistas modernos. También aquí la condición en que el filósofo crea su filosofía, como aquella en que el poeta crea su poesía, se relaciona con los niveles más profundos de su ser... más profundos que el nivel meramente consciente en el que se determina la presencia o ausencia de un punto de vista racional. Hoy no podríamos producir un Santo Tomás de Aquino, y tampoco un Dante. La condición psíquica total del hombre —de la que, después de todo, el pensamiento es una manifestación— ha evolucionado demasiado radicalmente. Quizás ésa sea la razón de que los actuales tomistas hayan resultado singularmente poco convincentes para sus contemporáneos.

En la puerta de acceso que permite pasar de la Edad Media al mundo moderno están la ciencia (que luego se convirtió en el espíritu del Iluminismo), el protestantismo y el capitalismo. A primera vista, el espíritu del protestantismo parecería tener poco que ver con el de la nueva ciencia, puesto que en asuntos religiosos el protestantismo hizo el máximo hincapié sobre el dato irracional de la fe, en oposición a las imponentes estructuras racionales de la teología medieval, y que Lutero lanzó su familiar maldición sobre "esa prostituta, la Razón". Pero en problemas seculares —y particularmente en su relación con la naturaleza— el protestantismo armonizaba muy bien con la nueva ciencia. Al eliminar la riqueza de imágenes y de símbolos del cristianismo medieval, el protestantismo demostró que la naturaleza era un ámbito de objetos hostiles al espíritu, que debía ser conquistado mediante el celo y la industria del puritano. Por consiguiente, el protestantismo, como la ciencia, ayudó a promover ese inmenso proyecto del

hombre moderno: la desespiritualización de la naturaleza, la eliminación de todas las imágenes simbólicas proyectadas sobre ella por la psiquis humana. Con el protestantismo comienza esa prolongada lucha moderna, que alcanza su culminación en el siglo XX y que persigue desnudar totalmente al hombre. Por supuesto, en todo esto el objetivo era el progreso, y el protestantismo logró elevar la conciencia religiosa a un plano más alto de sinceridad individual, de investigación del alma y de tensa introspección. El hombre se empobreció con el fin de enfrentar a su Dios y a las severas e inexplicables exigencias de su fe; pero en el proceso se vio despojado de todos los ritos y los dogmas mediadores que podían determinar que esta confrontación fuese menos peligrosa para su equilibrio psíquico. El protestantismo logró acentuar la conciencia religiosa, pero al mismo tiempo separó a esta conciencia de la profunda vida inconsciente de nuestra naturaleza humana total. En este sentido su movimiento histórico corre paralelo al de la nueva ciencia y del capitalismo, dado que la ciencia estaba obteniendo la desaparición de la imagen mística y simbólica de la naturaleza ante el éxito de sus propias explicaciones racionales, y que el capitalismo estaba abriendo el mundo entero como campo de operaciones de la empresa planificada racionalmente.

De todos modos, para el protestantismo la fe es el centro irracional y numen de la religión; Lutero estaba saturado del sentimiento de San Pablo, de que el hombre nada puede hacer, y de que sólo Dios actuando en nosotros mismos puede aportar la salvación. Aquí se niega radicalmente la inflación de la conciencia humana, y se reconoce a la conciencia humana como el mero instrumento y juguete de una fuerza inconsciente mucho mayor. La fe es un abismo que se traga a la naturaleza racional del hombre. La doctrina protestante del pecado original es, en toda su severidad, una suerte de reconocimiento compensatorio de esas profundidades que se encuentran debajo del nivel de la conciencia, y en las que el alma sincera pretende interrogarse... salvo que dichas profundidades quedan relegadas a las tinieblas exteriores de la depravación. Pero mientras la fe retuviera su intensidad, se reconocía la existencia de los elementos irracionales de la naturaleza humana, y se les concedía un lugar principal en la

economía humana total. Pero a medida que el mundo moderno avanza, se seculariza más y más en todos los aspectos de la vida; por consiguiente, la fe pierde intensidad, y el hombre protestante se parece cada vez más a un descarnado esqueleto, a una escultura de Giacometti. La civilización secular lo desnuda más absolutamente de lo que soñó jamás la iconoclasia de la Reforma. Cuanto más severamente lucha por aferrarse a la esencial relación cara a cara con Dios, ella se hace más tenue, hasta que al fin la relación con Dios mismo amenaza convertirse en una relación con la Nada. En este sentido Kierkegaard, a mediados del siglo XIX, fue la piedra de toque de toda la reforma protestante que comenzó tres siglos antes. Ve en la fe el inflexible y desesperado compromiso que ella es, si se la toma en toda su estrictez protestante; y no puede decir, como su contrario Pascal: "Pasmaos, tomad agua bendita, recibir los sacramentos, y en definitiva todo marchará bien", pues el hombre protestante ha abjurado de los sacramentos y de los símbolos naturales del alma porque los considera lazos y pompas del demonio. Algunos de los libros de Kierkegaard, como el *Tratado de la Desesperación* y *El Concepto de la Angustia*, intimidan todavía a nuestros contemporáneos, de modo que éstos los explican o simplemente los ignoran como desbordes personales de un temperamento muy melancólico. Sin embargo, configuran el registro veraz de lo que el alma protestante debe experimentar cuando está al borde del gran Vacío. El hombre protestante es el principio del fatal encuentro de Occidente con la Nada... un encuentro que se preparaba desde hacía mucho tiempo, y que quizás sólo ahora, en el siglo XX, está alcanzando su culminación.

## 2. EL ORDENAMIENTO RACIONAL DE LA SOCIEDAD

Naturalmente, nada de todo esto fue percibido en su comienzo. En la historia humana, como en el caso de la vida humana individual, el significado de los pequeños comienzos es advertido en definitiva sólo en la culminación. En su ética secular, el protestantismo armonizaba bien con el espíritu del capitalismo, como lo han demostrado en repetidas ocasiones los historiadores modernos. Durante varios siglos am-

bos marcharon de la mano, saqueando y reorganizando el globo, conquistando nuevos continentes y territorios, y en general y en apariencia demostrando triunfalmente que la tierra es en sí misma la tierra prometida donde el celo y la industria realmente rinden beneficios. Aún a mediados del siglo XIX, cuando el capitalismo también había logrado levantar los peores barrios bajos de la historia humana, el inglés Macaulay podía destacar presuntuosamente el hecho de que las naciones protestantes son las más enérgicas y prósperas, y sugerir que ello muy bien podía ser un signo de la superioridad de su religión. El gran sociólogo alemán, Max Weber, ha suministrado una de las principales claves de toda la historia moderna al describir el proceso central de ésta como la creciente organización racional de la vida humana. Desde este punto de vista debe considerarse también el ascenso histórico del capitalismo: el capitalista surge de la sociedad feudal como la mente emprendedora y calculadora que debe organizar racionalmente la producción para obtener un saldo favorable de los beneficios sobre los costos. Si el feudalismo es concreto y orgánico, y en su seno el hombre está dominado por la imagen de la tierra, el capitalismo es abstracto y de espíritu calculador, y separa al hombre de la tierra. En el capitalismo todo se deduce de esta necesidad de organizar racionalmente la empresa económica en interés de la eficacia: la colectivización del trabajo en las fábricas y la consiguiente subdivisión de la función humana; la acumulación de masas de población en las ciudades, con el inevitable aumento del control técnico de la vida que resulta necesariamente de ello; y la tentativa de controlar racionalmente la demanda pública mediante un complicado y fantástico aparato de publicidad, de presiones masivas y aun mediante la investigación sociológica. Así, el proceso de racionalización de la empresa económica no conoce límites y acaba cubriendo la totalidad de la vida de la sociedad. Que en nuestra época y en dilatadas áreas de la tierra el capitalismo haya cedido el lugar a una forma de colectivización total controlada por el Estado no modifica los fundamentales problemas humanos implícitos. La colectivización es tanto más drástica cuando se le agrega una *mystique* del Estado, respaldada por una brutal regimentación policial. El hombre colectivizado, sea

comunista o capitalista, es siempre nada más que un fragmento abstracto del hombre.

Estamos tan acostumbrados al hecho que lo olvidamos, o no advertimos que el hombre actual vive en un nivel de abstracción muy superior al que era propio del hombre de antaño. Cuando el hombre común contemporáneo, dotado apenas de una educación común, resuelve rápidamente un problema elemental de aritmética, está haciendo algo que en el caso de un matemático medieval —para un experto— hubiera exigido horas. Es indudable que el hombre medieval habría producido, al mismo tiempo que el cálculo, una prueba rigurosa de todo el proceso; tampoco importa que el hombre moderno no *sepa* lo que está haciendo, mientras pueda manejar abstracciones con destreza y eficacia. El hombre común moderno llena complejos cuestionarios, completa formularios impositivos, ejecuta complicados cálculos, con los que el hombre medieval nunca tenía nada que ver... y todo esto simplemente en el curso de la rutina normal del ciudadano responsable que pertenece a una sociedad de masas. Cada paso adelante en la técnica mecánica es un paso en el sentido de la abstracción. Esta capacidad de vivir fácil y familiarmente en un extraordinario nivel de abstracción es la fuente del poder del hombre moderno. Gracias a ella el hombre ha transformado el planeta, aniquilado el espacio y triplicado la población mundial. Pero es también un poder que tiene, como todo lo humano, su lado negativo, en el desolador sentimiento de desarraigo y de vacuidad, y en la falta de sentimientos concretos que aqueja al hombre moderno en sus momentos de auténtica angustia.

El mero poder económico de la sociedad moderna padece las mismas ambigüedades modernas. El ordenamiento racional de la producción posibilita un nivel material de prosperidad que supera todo lo que se conoció en el pasado. No sólo es posible satisfacer las necesidades materiales de las masas en un grado mayor que todo lo que existió antes, sino que la tecnología posee fertilidad suficiente para engendrar nuevas necesidades que sólo ella puede satisfacer. Los automóviles, la radiotelefonía y la televisión se convierten en verdaderas necesidades de gran número de personas. Todos estos elementos configuran el cuadro de una extraordinaria *externa-*

*lización* de la vida en nuestro tiempo. El *tempo* de la vida se ha acentuado, y al mismo tiempo se observa ansia de novedades. El mecanismo de las comunicaciones permite la transmisión casi instantánea de noticias de un punto del globo al otro. La gente lee tres o cuatro ediciones de un diario, escucha las noticias transmitidas por radio, o ve las noticias de la mañana en la pantalla del televisor, esa misma noche. El periodismo se ha convertido en un gran dios de la época, y los dioses suelen explotar a sus servidores de un modo implacable y demoníaco. Al convertirse en un estado mental —como Kierkegaard profetizó que ocurriría, con notable clarividencia, hace más de un siglo— el periodismo permite a la gente tener de la vida un conocimiento de segunda mano, y el proceso se acentúa cada vez más. La información está constituida generalmente por verdades a medias, y el "conocimiento aparente" se convierte en sustituto del conocimiento real. Más aún, el periodismo popular ha extendido ahora sus operaciones a sectores que antes eran considerados baluartes de la cultura: la religión, el arte, la filosofía. Todo el mundo anda con un digesto cultural de bolsillo en la cabeza. Cuanto más competente y moderno el periodismo, mayor el perjuicio que puede causar a la mente del público, particularmente en un país como los Estados Unidos. Resulta cada vez más difícil distinguir el material de segunda mano de la cosa real, hasta que al fin la mayoría de los lectores acaban olvidando que existe siquiera semejante distinción. El éxito mismo de la técnica engendra un estilo general de vida del período, que subsiste puramente a base de exterioridades. Lo que hay detrás de esas exterioridades —la persona humana, en su originalidad y su totalidad—, se reduce a una sombra y un espectro.

En su obra *El Hombre en la Época Moderna,* Karl Jaspers ha diagnosticado todas estas fuerzas despersonalizadoras que operan en el seno de la sociedad moderna, y lo ha hecho de una manera tan cabal que apenas necesitamos insistir aquí. Jaspers ve el significado histórico de la filosofía existencial como una lucha para despertar en el individuo las posibilidades de una vida auténtica y real, frente a la gran corriente moderna que lleva a la sociedad tipificada de masas. Jaspers escribió su libro en 1930, tres años antes de la ascensión de

Hitler al poder, y precisamente al final de una década de posguerra, caracterizada en Alemania por el notable brillo intelectual y la catástrofe económica bajo el régimen de la República de Weimar. De ahí que el libro esté saturado del principio al fin con un sentimiento dualista, el de la gran amenaza y la gran promesa de la vida moderna. Jaspers perteneció a esa generación de europeos para quienes el estallido de la Primera Guerra Mundial, acaecido en los primeros años de su madurez, señaló un momento crucial en su revaloración de Europa y de la civilización europea. Agosto de 1914 es la fecha fundamental de la moderna historia de Occidente, y una vez que la hemos dejado atrás nos vemos confrontados directamente con el mundo moderno. El sentimiento de poder sobre el universo material con que el hombre moderno emergió, como hemos visto, de la Edad Media, se transformó entonces en su contrario: una sensación de debilidad y de decaimiento ante el torbellino que el hombre puede desencadenar pero que no es capaz de controlar. Esa sensación de peligro ha persistido y se ha acentuado, y nuestra generación la conoce bajo la forma de una pavorosa conciencia de las características explosivas de los poderes seculares del hombre; y ahora, desgraciadamente, en vista de la posesión de las armas atómicas, la palabra debe ser tomada literalmente. Esta conciencia está muy lejos del sentimiento de embriaguez y de poderío con que el Renacimiento y el Iluminismo procuraron desterrar las sombras de la Edad Media, y orientar confiadamente sus energías hacia la conquista de la naturaleza; muy lejos de la primitiva convicción protestante de la sinceridad de su propia conciencia y del valor absoluto de su ética secular; muy lejos del sentimiento de triunfo con que el capitalismo señaló la prosperidad material de la civilización burguesa, atribuyéndole carácter de justificación y de fin. Jaspers es un protestante que no ve en el protestantismo una resolución final de las tensiones del alma humana; un burgués que ha vivido durante un período en el que todas las estructuras y normas estables de la vida burguesa se han disuelto; y un hombre del Iluminismo, un profesor que filosofa con el fin de iluminar la existencia humana, pero que ve esta iluminación como una luz minúscula y

vacilante en medio de las tinieblas generales de las fuerzas de la noche.

La Primera Guerra Mundial fue el principio del fin de la civilización burguesa de Europa. Por supuesto, los finales a menudo tardan mucho en cristalizar, y el capitalismo todavía pende de un hilo en los países de Europa Occidental. Sin embargo, aquí no pretendemos referirnos a la mera organización económica de la sociedad, sino al hecho concreto y total de la civilización misma, con todos sus valores y sus actitudes, tácitos y explícitos. Sería superficial tomar el comienzo de esa guerra, como hacen los marxistas, como mera expresión de la bancarrota del capitalismo, de su incapacidad para continuar funcionando sin crisis y sin derramamiento de sangre. Agosto de 1914 fue un desastre *humano* mucho más total que eso, y las palabras que lo reflejan son las del novelista Henry James, cuando exclamó con conmovido horror: "Tener que aceptar ahora todo lo que esos años traicioneros estaban preparando y *significando* es demasiado trágico para expresarlo en palabras". En su condición de norteamericano, James había experimentado intensamente el encanto y el refinamiento de la civilización europea; ésta había sido el tema fundamental de casi todas sus obras, y en medio de ese pasajero estallido le viene a la mente la terrible visión de que toda la elegancia y la belleza europea no eran más que una falsa decoración que cubría el rostro del abismo humano. Agosto de 1914 fue un desastre para el hombre europeo concebido como un todo, y no simplemente para la maligna conspiración de financieros, militaristas y políticos. El período que va de 1870 a 1914 ha sido correctamente descrito por un historiador como la generación del materialismo: los principales países de Europa habían dado paso a naciones unificadas, se respiraba una atmósfera de prosperidad, y el burgués contemplaba, satisfecho de sí mismo, una época de vastos progresos materiales y de estabilidad política. Agosto de 1914 conmovió los fundamentos de ese mundo humano. Reveló que la aparente estabilidad, la seguridad y el progreso material de la sociedad descansaban, como todo lo humano, sobre el vacío. El hombre europeo se enfrentó consigo mismo, y se halló ante un extraño. Cuando dejó de estar contenido y protegido en el seno de un medio

social y político estable, notó que su filosofía racional y esclarecida ya no podía consolarlo con la seguridad de que respondía satisfactoriamente a esta pregunta: ¿Qué es el hombre?

La filosofía existencial (como gran parte del arte moderno) es, por lo tanto, producto de la sociedad burguesa en estado de disolución. Los marxistas han desarrollado este aspecto, pero sin comprenderlo realmente; sea como fuere, es la verdad. La disolución es un hecho, pero ni el existencialismo ni el arte moderno la han provocado. Tampoco puede decirse que "disolución" sea sinónimo de "decadencia". Una sociedad que se desintegra en la cúspide y en la base, o que adopta otra forma, contiene tantas posibilidades de revelación como una sociedad que se desliza sin tropiezos por sus propios carriles. El individuo se ve arrojado del abrigado nido que la sociedad le suministró. Ya no puede ocultar su desnudez apelando a los antiguos disfraces. Aprende cuánto de lo que consideró sobrentendido no era, por su propia naturaleza, ni eterno ni necesario, sino totalmente temporal y contingente. Aprende que la soledad del yo es una dimensión irreductible de la vida humana, sin que importe para el caso cuán completamente ese yo parecía hallarse contenido en su medio social. En definitiva, ve a cada individuo como a un ser solitario y desamparado ante su propia muerte. Reconocemos que son verdades dolorosas, pero los hechos más esenciales son aprendidos siempre con dolor, dado que nuestra inercia y nuestro complaciente amor a la comodidad nos impiden aprenderlos hasta que se nos imponen. Aparentemente, el hombre está dispuesto a aprender sobre su propia persona solamente después de algún desastre; después que la guerra, la crisis económica y la conmoción política le enseñaron cuán tenue es ese mundo humano en el que se creía seguramente anclado. Lo que entonces aprende siempre estuvo allí, oculto bajo la superficie de las distintas sociedades, y aun de las que funcionan mejor; y no es menos válido porque se haya delineado claramente durante un período de caos y de desastre. Pero mientras el hombre no tenga que afrontar dicha verdad, no se avendrá a hacerlo.

Recapitulemos. En el período moderno, el hombre ha entrado en una fase secular de su historia. Lo hizo exaltado

ante la perspectiva del mayor poder que adquiriría sobre el mundo que lo rodeaba. Pero en este mundo, en el que sus sueños de poder a menudo se satisficieron con hartura, por primera vez se sintió *desamparado*. La ciencia despojó de sus forma humanas a la naturaleza y presentó al hombre un universo neutral, extraño, en su vastedad y su fuerza, a los propósitos humanos. Antes de que esta fase se definiera claramente, la religión había sido una estructura que abarcaba la vida del hombre, y le suministraba un sistema de imágenes y de símbolos por medio de los cuales él podía expresar sus propias aspiraciones hacia la integridad psíquica. Con la pérdida de esta estructura que lo contenía, el hombre se convirtió no sólo en un ser desposeído, sino también fragmentario.

En la sociedad, como en el mundo espiritual, los fines seculares han acabado por prevalecer; la organización racional de la economía ha acentuado el poder humano sobre la naturaleza, y políticamente también la sociedad se ha convertido en un ente más racional, utilitario y democrático, con la consiguiente riqueza y progreso materiales. Los hombres del Iluminismo no creían que esta triunfante expansión de la razón hacia todas las áreas de la vida social tuviera límites. Pero también aquí la razón se ha trocado en su contrario, en las realidades irracionales e impredecibles: las guerras, las crisis políticas de las masas. Más aún, el sentimiento humano de desamparo, de alienación se ha intensificado en medio de una sociedad de masas burocratizadas e impersonal. El hombre ha acabado por sentirse un extraño aun en el seno de su propia sociedad humana. Se encuentra triplemente alienado: es un extraño ante Dios, ante la naturaleza y ante el gigantesco aparato social que satisface las necesidades materiales del individuo.

Pero la forma peor y final de alienación, hacia la cual tienden ciertamente las otras, es la alienación respecto de su propio yo. En una sociedad que exige al hombre solamente la ejecución competente de su propia función social particular, el hombre se identifica con esta función, y el resto de su ser debe arreglárselas como mejor pueda... lo que generalmente significa que cae debajo del nivel de la conciencia, y que se lo olvida.

## 3. CIENCIA Y FINITUD

Los temas enunciados, que revisten carácter histórico, son también los temas de la filosofía existencial. Esta filosofía representa el examen de conciencia de la época, que procura reorientarse hacia su propio destino histórico. Ciertamente, toda la problemática del existencialismo deriva de esta situación histórica. Alienación y enajenamiento; el sentimiento de la fragilidad y contingencia esenciales de la vida humana; la impotencia de la razón confrontada con las profundidades de la existencia; la amenaza de la Nada, y la soledad y el desamparo del individuo ante esta amenaza. Es difícil subordinar lógicamente estos problemas unos a otros; cada uno de ellos participa de todos los demás, y todos se desarrollan alrededor de un centro común. Una misma atmósfera los penetra a todos, como un viento helado: el sentimiento radical de la finitud humana. Los horizontes ilimitados a los que se asomó el hombre en la época del Renacimiento, finalmente se han reducido. Aunque parezca extraño, el descubrimiento del hombre de que él mismo es totalmente finito —que lo es, podríamos decir, del principio al final— ocurre en el preciso momento en que aparentemente no hay límites para su conquista tecnológica de la naturaleza. Pero la verdad sobre el hombre nunca será hallada en una característica que se opone a otra, sino en ambas cualidades al mismo tiempo; por consiguiente, la debilidad del hombre es sólo una cara de la moneda, y su poder la otra. El reconocimiento de los límites puede ser el único factor que prevenga el derrumbe total del poder.

Pero podría argüirse que el elemento original de la civilización occidental es la posesión de la ciencia, y en el campo científico hallamos un progreso uniforme, permanente e ilimitado. La investigación continúa, sus resultados son abundantes y positivos, y éstos se ordenan en sistemas cada vez más amplios y completos. Se diría que en este proceso no hay contradicción real o potencial de los horizontes. En cierto sentido así es, y sin embargo en el siglo XX la ciencia ha aportado respuestas que confieren a las ambiciones del racionalismo un aire arrogante, y que por sí mismas sugieren la conveniencia de que el hombre redefina su tradicional concepto

de la razón. Lo contrario sería improbable, pues los hombres de ciencia también son hombres, y por consiguiente participan de la psiquis colectiva, además de contribuir a plasmarla. La religión, las formas sociales, la ciencia y el arte son modos de existencia del hombre; y cuanto más cabalmente reconocemos el ser temporal del hombre, más debemos reconocer la existencia de una unidad dentro y detrás de todos estos modos, en los que la existencia temporal halla su expresión.

También la ciencia —dentro de su propia y auténtica esfera— ha tropezado con el fenómeno de la finitud humana. Que ello haya ocurrido dentro de la ciencia misma, y en la tarea de los que filosofan sobre la ciencia, confiere mayor autenticidad e importancia al descubrimiento. Las ciencias antropológicas, y particularmente la moderna psicología de profundidad, nos han demostrado que la razón humana es el prolongado proceso histórico de construcción de una criatura, cuyas raíces psíquicas se hunden todavía en el suelo primitivo. Pero estos descubrimientos de lo irracional residen fuera del campo de la razón propiamente dicha; son tenaces obstáculos que se oponen al uso de la razón en nuestra vida, pero obstáculos que el racionalista absoluto querrá salvar mediante el empleo más hábil de esa misma herramienta: la razón. Las limitaciones más decisivas son las que han aparecido *dentro* del mecanismo de la razón, en esas ciencias más rigurosas que son la física y las matemáticas. Las ciencias occidentales más avanzadas, la física y las matemáticas, en nuestra época arrojan resultados paradójicos: es decir, han llegado al punto en que sus resultados son paradójicos para la razón misma. Hace más de ciento cincuenta años el filósofo Kant intentó demostrar que la razón tenía límites ineluctables; pero la mente occidental, positivista hasta el tuétano, sólo podía tomar en serio esa conclusión cuando fuera confirmada por las comprobaciones de la ciencia. En este siglo, y gracias a los descubrimientos de Heisenberg en física, y de Godel en matemáticas, la ciencia se ha puesto al fin a la altura de Kant.

El principio de indeterminación de Heisenberg demuestra que nuestra capacidad de conocer y de predecir las situaciones físicas tiene límites esenciales, y nos ofrece la imagen de una naturaleza que en esencia puede ser irracional y caótica... en todo caso, nuestro conocimiento de ella es limitado,

de modo que no podemos saber si no es ése precisamente el caso. Esta comprobación señala el fin del viejo sueño de los físicos que, impulsados por un prejuicio completamente racional, creyeron que la realidad debía ser totalmente previsible. La figura del Demonio, de Laplace, fue un impresionante símbolo de lo apuntado: Imaginemos, dice Laplace, un Ser que conoce la posición y el impulso de cada una de las partículas del universo, así como las leyes cinéticas que gobiernan a dichas partículas; pues bien, ese Ser podría predecir todos los estados subsiguientes del universo. Los físicos ya no pueden actuar a base de esas concepciones criptoteológicas, y deben apoyarse en la capacidad de predicción solamente dónde y en la medida que ella se demuestra en la experiencia.

La situación en física es aún más paradójica por obra del principio de complementaridad de Bohr, de acuerdo con el cual el electrón debe ser considerado al mismo tiempo una onda y una partícula, según su contexto. La aplicación de estas denominaciones contradictaorias habría parecido completamente ilógica a un físico del siglo XIX. Ciertamente, algunos físicos han sugerido la posibilidad de una nueva forma de lógica, en la que se eliminaría la clásica ley del tercero excluido (una cosa debe ser A o no A); y cuando se elaboran nuevas formas lógicas, sólo es posible llegar a la conclusión de que la naturaleza de lo que es y lo que no es racional debe ser motivo de duda. En la práctica, el principio de complementaridad fija un límite riguroso a las observaciones de la física: Como dice el físico Von Pauli: *"Puedo decidir la observación de un elemento experimental, A, y arruinar B, o decidir la observación de B, y arruinar A. No puedo decidir que no arruinaré uno de ellos"*. Aquí el lenguaje es perfectamente apropiado al drama del conocimiento en todas las esferas de la vida: sabemos una cosa, pero a costa de ignorar otra, y es simplemente imposible que decidamos conocerlas al mismo tiempo. Es notable el hecho de que aquí, en los límites extremos de la experimentación precisa, en la más rigurosa de las ciencias exactas, aparezca el hecho común y banal de nuestras limitaciones humanas.

Las observaciones de Godel, aparentemente han tenido consecuencias más trascendentes, si se tiene en cuenta que en la tradición occidental, desde los pitagóricos y Platón en adelan-

te, las matemáticas, consideradas modelo preciso de inteligibilidad, han sido la ciudadela central del racionalismo. Ahora resulta que aun en la ciencia más precisa —en la esfera en la que su razón parecía omnipotente— el hombre no puede esquivar su propia y esencial finitud: así, cada uno de los sistemas matemáticos que él construye está condenado a ser incompleto. Godel ha demostrado que las matemáticas incluyen problemas insolubles, y que por lo tanto nunca pueden cristalizar en un sistema completo. Ello significa, en otras palabras, que las matemáticas nunca podrán ser confiadas a una gigantesca máquina computadora; siempre habrá algo inconcluso, y por consiguiente los matemáticos —los seres humanos que organizan las matemáticas— tendrán siempre una tarea que desarrollar. El elemento humano se eleva aquí por encima de la máquina: las matemáticas no son completas, como no lo es la vida humana.

Pero como las matemáticas nunca pueden completarse, podría argüirse que la comprobación de Godel demuestra que el conocimiento matemático no tiene límite. Lo cual es válido en cierto sentido; pero en otro fija una limitación drástica al conocimiento matemático, pues los matemáticos saben ahora que, desde el punto de vista formal, nunca podrán hallar una base absolutamente sólida, ya que las matemáticas carecen de una realidad autónoma e independiente de la actividad humana que los matemáticos desarrollan. Y si la razón humana nunca puede alcanzar esa base firme (la sistematización completa) en las matemáticas, no es probable que la alcance en ningún otro aspecto. No hay un sistema posible para la existencia humana, dijo Kierkegaard hace un siglo, en discrepancia con Hegel, que pretendía encerrar la realidad dentro de una estructura completamente racional; de acuerdo con lo que ahora nos dice Godel, dicho sistema es imposible en el campo de las matemáticas. En la práctica, el hecho de que no exista una base sólida significa que el matemático nunca puede demostrar la validez de las matemáticas, salvo mediante la utilización de medios que son más endebles que el sistema cuya validez se procura demostrar. Por consiguiente, en definitiva las matemáticas no están excluidas de la incertidumbre que afecta a todas las empresas humanas.

La situación es tanto más inquietante cuanto que durante

el último medio siglo los matemáticos nos han ofrecido algunas paradojas muy desconcertantes. Las matemáticas se asemejan a una nave que en medio del océano presenta algunas vías de agua (las paradojas): las vías han sido taponadas temporariamente, pero nuestra razón no puede garantizar que la nave no presentará otras. Esta inseguridad humana frente a lo que había sido la más segura de las disciplinas de la racionalidad señala un nuevo sesgo del pensamiento occidental. Cuando el matemático Hermann Weyl exclama: "Hemos intentado tomar el cielo por asalto, y sólo hemos conseguido construir una torre de Babel", está expresando apasionadamente el colapso de la *hubris* humana; y así podemos tener la certeza de que al fin las matemáticas han retornado al lugar que les corresponde como actividad o modo de ser del hombre finito.

La concurrencia en el tiempo de estos diversos descubrimientos es extraordinaria. En 1927, Heidegger publicó su libro *El Ser y el Tiempo,* sombría y rigurosa meditación sobre la finitud humana. El mismo año Heisenberg ofreció al mundo su principio de indeterminación. En 1929, el matemático Skolem publicó un teorema que para algunos matemáticos es ahora casi tan notable como el de Godel: en él se afirmaba que aún el sistema numérico elemental no puede ser formalizado categóricamente. En 1931, apareció el trascendente descubrimiento de Godel. Cuando se da este paralelismo de los acontecimientos, cuando aparecen tan cerca unos de otros en el tiempo, pero independientemente unos de otros y en distintos campos, experimentamos la tentación de deducir de todo ello que no se trata de meras coincidencias "sin sentido", sino de síntomas muy significativos. Todo el espíritu de la época se orienta aparentemente en una dirección. De estas diferentes corrientes de la historia surge una imagen del hombre mismo que presenta un aspecto nuevo, duro, desnudo y más discutible. La contracción de los horizontes del hombre asume las características de una revelación, en toda su desnudez, de este ser que ahora tiene que afrontar su propia imagen en el centro de todos sus horizontes. El trabajo de la cultura moderna, dondequiera ella ha sido auténtica, ha sido de denudación. Un retorno a las fuentes; "a las cosas mismas", como lo señaló Husserl; hacia una nueva veracidad, y a la eliminación de los

presupuestos previos y de las formas vacías. Tales algunos de los lemas con que esta fase de la historia se ha presentado. Como es natural, gran parte de esta denudación debe aparecer como un trabajo de destrucción, como una actividad revolucionaria o aun "negativa": el ser que se ha convertido en un ente totalmente discutible para sí mismo, también debe hallar discutible su relación con el pasado total al que en cierto sentido representa.

La aparente "coincidencia" de fuerzas históricas resulta aún más notable y significativa cuando consideramos el arte moderno. Lo que el hombre ha experimentado históricamente con las transformaciones operadas en el terreno religioso, en las formas sociales y económicas, y ahora también en el campo de la ciencia moderna —toda esta experiencia se nos revela, de un modo más sorprendente y humano, a través del arte. El arte es el sueño colectivo de un período, un sueño en el cual, si tenemos ojos para ver, podemos definir del modo más claro la fisonomía de la época. Una breve mirada al arte moderno puede servir para mostrar claramente que los aspectos espirituales de la modernidad, que hemos estado disecando en este capítulo, no han sido abstracciones desnudas y vacías, sino un drama humano vivo, en el que todos hemos estado profundamente implicados, pero que ha sido percibido por el artista con mirada particularmente aguda.

## CAPÍTULO III

# EL TESTIMONIO DEL ARTE MODERNO

> Ahora que mi escala ha desaparecido,
> Debo descender al punto en que comienzan todas las escalas,
> En el fétido baratillo del corazón.
>
> W. B. YEATS

Quien intente alcanzar una inteligencia unificada del arte moderno en general, probablemente experimentará la incómoda sensación de que ha caído en un zarzal. Nosotros mismos somos parte del tema, y difícilmente podemos demostrar la objetividad del historiador que vivirá de aquí a unos pocos siglos. El arte moderno todavía es tema de violentas controversias, aunque hace ya medio siglo largo que apareció sobre la escena, y que nombres como Picasso y Joyce son casi familiares. El filisteo todavía los considera chocantes, escandalosos y absurdos; y siempre hay algo que decir en defensa del filisteo, y más precisamente en favor del filisteo que llevamos en nosotros mismos, y sin el cual no podríamos soportar la tediosa tarea de la vida común. Ciertamente, desde el punto de vista que acotamos aquí, la actitud filistea, particularmente en su irritación, puede ser tan reveladora históricamente como cualquier otra. Pero no se trata solamente del filisteo; todavía existen observadores sensibles —directores de museos, conocedores, e historiadores del arte— que señalaron en el arte moderno una desastrosa decadencia en comparación con la excelencia del arte de antaño. En cierto sentido, toda controversia carece de objeto; gran parte de ella se relaciona con la eventual clasificación histórica de nuestro propio período, y eso es algo que ni siquiera podemos anticipar. El siglo de

Manet a Matisse quizás figure en las futuras historias del arte como un período de empobrecimento y decadencia, de obras que no soportan la comparación con los trabajos de los antiguos maestros; y también es posible que se lo considere un período de tan rica capacidad creadora que sólo pueda ser igualado por el Renacimiento del siglo XV. Mi propia inclinación personal me lleva a este último juicio, pero no tengo modo de probar la validez de mi opinión; y en todo caso, este tipo de especulación no es parte de mi propia experiencia de este arte. Ocurre simplemente que debemos renunciar a la tentativa de evaluarnos desde el punto de vista de la posteridad; los hombres del futuro se formarán sus propias opiniones sin necesidad de nuestra ayuda. Lo que con tan aguda conciencia de nuestro propio ser llamamos "arte moderno" no es, después de todo, nada más y nada menos que el arte de esta época, *nuestro* arte; actualmente no hay otro. Si pudiéramos tener otro arte, o uno mejor, lo tendríamos. Según están las cosas, podemos considerarnos afortunados si en este período tenemos un arte, sea éste el que fuere. El filisteo repudia al artista porque le atribuye una actitud premeditada, como si todo el arte moderno fuera una deliberada conspiración contra él —es decir contra el observador—; el artista mal puede abrigar la esperanza de convencer a este hombre que el arte no es simplemente un problema de voluntad consciente y de manipulación consciente, y que el artista, al cambiar sus ideas (y aun al adoptar las del filisteo) no se convertirá en una persona distinta, que vivirá en una época y en un lugar distintos. En definitiva, el único arte auténtico es el que presenta un carácter de inevitabilidad.

De todos modos, la controversia, la irritación y el desconcierto suscitados por el arte moderno nos suministran un punto de partida muy eficaz para analizar el problema. La irritación generalmente aparece cuando algo toca en nosotros un punto doloroso, algo que en general procuramos desesperadamente ocultar; rara vez o nunca la responsabilidad es exclusivamente del objeto que ha provocado la molestia. El arte moderno toca un punto doloroso, o varios, del ciudadano común; y de la existencia de dichos puntos el propio ciudadano carece totalmente de conciencia. Cuanto más se irrita ante la presencia del arte moderno, más cabalmente traiciona el hecho de

que él mismo y su civilización se hallan implicados en lo que el artista le muestra. El ciudadano moderno critica el arte moderno porque es difícil y oscuro. ¿Acaso es tan evidente que el mundo que para el ciudadano común es cosa sobrentendida, y los valores sobre los que descansa su civilización, son tan claros, tanto para él como en sí mismos? A veces la imagen del artista es muy clara (en general, el arte moderno es *más simple* que el arte académico), pero contradice el humor del hombre común porque secretamente él comprende perfectamente la intención; y además, ya ha limitado su "comprensión" a los habituales agujeros en los que encasilla todas sus experiencias. El hombre común se muestra incómodo, colérico o terminante ante la dislocación de formas del arte moderno, debido a las audaces distorsiones del mismo, o a sus arbitrarias manipulaciones de objetos. El pintor pone tres o más ojos en el rostro, o varías narices, o deforma y alarga el cuerpo a expensas de las semejanzas fotográficas, con el fin de organizar su propia imagen interior. ¿Acaso la actitud contraria, de estricta y literal adhesión a los objetos, ha logrado resolver todas las angustias del hombre común? En realidad, ¿la pedestre extraversión de la civilización moderna no la ha llevado al borde del abismo? Finalmente, el hombre común —y en este aspecto al hombre común se une el erudito y sensible tradicionalista del arte— objeta el contenido del arte moderno: es excesivamente desnudo y sombrío, demasiado negativo o "nihilista", harto chocante o escandaloso; ofrece verdades poco gratas. ¿Pero acaso los ideales tradicionales han funcionado tan bien en este siglo que podemos permitirnos desdeñar las verdades desagradables sobre la vida humana que estos ideales prefirieron ignorar? ¿Acaso el esteta que exalta la grandeza del pasado como argumento contra el arte moderno, tiene alguna idea de la debilidad de su propia reacción ante, por ejemplo, la Virgen de Chartres, frente a la reacción del hombre medieval? ¿O que su propio esteticismo, por muy cultivado que sea, no es de hecho más que una forma de sentimentalismo —ya que en el fondo, el sentimentalismo no es sino el falso sentimiento, el sentimiento que es infiel a su objeto, tanto por defecto como por exceso?

En un famoso pasaje de *A Farewell to Arms* (Adiós a las Armas), escribe Hemingway:

Siempre me embarazaron las palabras sagrado, glorioso y sacrificio, y la expresión vana. Las habíamos escuchado, a veces de pie bajo la lluvia, casi fuera del alcance del que hablaba, de modo que a nuestros oídos sólo llegaban las palabras gritadas, y las habíamos leído, en el texto de proclamas fijadas por los pegadores de carteles sobre otras proclamas, para mucho tiempo, y yo no había visto nada sagrado, y las cosas que eran gloriosas carecían de gloria, y los sacrificios eran como los mataderos de Chicago; claro que nada se hacía con la carne excepto enterrarla. Había muchas palabras que eran insoportables, y finalmente sólo los nombres de los lugares tenían dignidad. Con ciertos números ocurría lo mismo, y con ciertas fechas, y eran los nombres de los lugares donde todo lo que uno podía decir y tener significaba algo. Las palabras abstractas como gloria, honor, coraje o respeto eran obscenas al lado de los nombres concretos de las aldeas, o de los números de las calles, de los nombres de los ríos, de los números de los regimientos y de las fechas.

Para toda una generación esta fue la gran declaración de protesta contra la carnicería de la Primera Guerra Mundial. Pero su significado histórico fue aún mayor: puede considerárselo una suerte de manifiesto del arte y de la literatura modernos, una incitación a acabar con las vacías abstracciones de toda clase, a destruir el sentimentalismo, aunque los sentimientos reales expuestos parecieran humildes y menudos —los nombres de lugares y las fechas— y aunque al desnudarse totalmente pareciera que el artista quedaba sólo con la Nada. Así, el arte moderno comienza, y a veces concluye, como una confesión de pobreza espiritual. Tal es su grandeza y su triunfo, pero también la aguja que hunde en la llaga dolorosa del filisteo, pues lo último que éste desea que se le recuerde es precisamente su pobreza espiritual. En realidad, su mayor pobreza es no saber hasta qué punto está empobrecido, y en la medida en que expresa los vacíos ideales o las frases religiosas del pasado, no es más que una caja de resonancia. En las cosas del espíritu, la pobreza y la riqueza a veces están más próximas que los mellizos idénticos: el hombre que se adorna con plumas prestadas puede ser por dentro pobre como un ratón de iglesia, y en cambio una obra que parece dura y sombría puede, si es auténtica, encerrar toda la inagotable riqueza del mundo. El triunfo del estilo de He-

mingway es su capacidad de penetrar las abstracciones para ver qué siente y percibe realmente el individuo. Cuando el escultor moderno desdeña la pompa del mármol y utiliza materiales industriales —alambre de acero, o tuercas, o aun materiales de desecho como madera vieja, o clavos—, quizás revele una particular pobreza frente a la heroica grandeza de un Miguel Ángel, pero en todo caso también nos retrotrae al inagotable y brutal mundo que nos rodea. A veces la confesión de pobreza toma un sesgo violento y agresivo, como cuando los dadaístas dibujaron un bigote sobre la Gioconda. El propio Dada, como Hemingway, surgió de la rebelión contra la Primera Guerra Mundial, y a pesar de sus payasadas, debe ser considerado ahora una de las erupciones *válidas* de lo irracional en este siglo. Mal podría esperarse que la generación de la Primera Guerra Mundial considerara sacrosanta a la cultura occidental, puesto que había percibido —y con razón— que estaba relacionada con la civilización que había desembocado en esa infernal carnicería. Por consiguiente, era mejor rechazar los arreos de esa cultura, y aun el arte mismo, si esa actitud nos hacía un poco más honestos en nuestra propia desnudez. Descubrir la propia pobreza espiritual implica realizar una positiva conquista espiritual.

El arte moderno ha sido un inmenso movimiento hacia la destrucción de las formas... tanto de las heredadas como de las tradicionales. El aspecto positivo del fenómeno ha sido la inmensa expansión de las posibilidades del arte y la casi codiciosa adquisición de nuevas formas recogidas en todo el globo. Alrededor de 1900 los pintores franceses comenzaron a interesarse por la escultura africana. (La introducción de las estampas japonesas en Europa durante el siglo XIX ya había promovido una profunda modificación de la sensibilidad de los pintores occidentales). Y estos préstamos no fueron más que el comienzo: a la hora actual nos hemos acostumbrado al hecho de que los pintores y los escultores tomen sus formas del arte oriental y primitivo de cualquier cultura. En arte, este siglo, ha dicho André Malraux, pasará a la historia no como el período del arte abstracto, sino como el período en el que el arte del pasado y de todas las regiones del globo se hizo accesible al pintor y al escultor, y por intermedio de éstos se convirtió en un elemento del gusto moderno. Cierta-

mente, ya no podemos considerar que el canon del arte occidental —el arte grecorromano revivido, ampliado y vivificado por el Renacimiento— es *la* tradición en arte, y ni siquiera un fenómeno distinta y exclusivamente *nuestro*. En realidad, este canon no es más que una tradición entre muchas, y ciertamente en su estricta adhesión a la forma representativa es más bien una excepción en toda la galería del arte *humano*. Esta ampliación de los recursos del pasado en beneficio del artista moderno, implica una inteligencia distinta y más comprensiva del término "humano" propiamente dicho: una figura súmera que representa a una diosa de la fertilidad es para nosotros tan "humana" como una Afrodita griega. Cuando la sensibilidad de una época puede incluir las formas extrañas e "inhumanas" del arte primitivo al lado de las figuras "humanas" clásicas de Grecia o del Renacimiento, es obvio que la actitud hacia el hombre, denominada por nosotros humanismo clásico —que es la expresión intelectual del espíritu que informa el canon clásico del arte occidental— ha sido completamente desechada. Se trata de un hecho histórico, y la prueba más inmediata del mismo es el cuerpo total del propio arte moderno. Aunque no se hubiera formulado la filosofía existencial, gracias al arte moderno sabríamos ahora que durante este período se estaba elaborando una nueva y radical concepción del hombre.

Sería un error interpretar esta liberación de los artistas occidentales de lo que había sido su tradición como mera expansión o como un acto adquisitivo de imperialismo espiritual. No se trata simplemente de una transformación externa o cuantitativa del número de formas que el artista puede asimilar. Es también, y más profundamente, una transformación interna y cualitativa del espíritu con que el artista se apropia de estas formas. Esta liberación respecto de la tradición es también, en realidad, una ruptura en el seno mismo de la tradición occidental. En este punto, el conservador en arte que rechaza el arte moderno, porque ve en él un escándalo y un alejamiento de la tradición, ve con acierto, por mucho que pueda utilizar para sus propios fines lo que ve. Que en lo que va de este siglo los pintores y los escultores occidentales se han apartado de su propia tradición para nutrirse con el arte del resto del mundo —oriental, africano, melanesio—,

significa que todo lo que hemos conocido como la tradición ya no es capaz de alimentar a sus miembros de mayor capacidad creadora: el molde limitativo de esta tradición se ha quebrado bajo la presión interior y exterior. Sería posible evitar esta dolorosa conclusión, y desechar a ese grupo de artistas como meros irresponsables y diestros renegados de la tradición, si hubiera artistas de realizaciones comparables que los antimodernistas pudiesen oponer a los primeros. Pero lo que es igualmente seguro —y esta prueba negativa es decisiva o aún más decisiva en el caso de los modernos—, es el hecho de que el arte académico de este período está muerto y enterrado. No excita a nadie, no deprime a nadie, y en realidad tampoco tranquiliza a nadie. Simplemente no existe, y está fuera de los tiempos.

Si nos volvemos hacia las características internas y formales del arte moderno, sin referencia a sus inspiraciones externas en el arte africano, o primitivo u oriental, hallamos las mismas indicaciones, que apuntan a una transformación radical del espíritu occidental. El cubismo es el clasicismo del arte moderno: es decir, el estilo formalmente perfecto que el arte moderno ha elaborado y del que deriva todo el arte abstracto moderno que puede considerarse válido. Muchas tonterías se han escrito sobre la creación del cubismo, relacionándolo con la física de la relatividad, el psicoanálisis, y Dios sabe cuántas cosas complejas y remotas. Lo cierto es que los pintores que crearon el cubismo estaban creando cuadros y nada más... ciertamente no se ocupaban de ideologías. El cubismo se desarrolló en una sucesión de pasos perfectamente lógicos a partir de las etapas pictóricas previas —es decir, de los impresionistas y de Cézanne—, y planteó una serie de problemas pictóricos que debieron ser resueltos en el marco de la pintura, y con los pintores trabajando estrictamente como tales; es decir, sobre la imagen visual como tal.

Pero nunca se creó en pintura un gran estilo formal que arrancara de las profundidades del espíritu humano, y que a través de su misma novedad no expresara una nueva mutación del espíritu humano. El cubismo obtuvo un radical achatamiento del espacio mediante la insistencia en la condición bidimensional de la tela. El aplanamiento del espacio no pare-

cerá un hecho desdeñable históricamente si recordamos que la situación histórica en que se produjo una transformación semejante, pero en dirección contraria —cuando la chatura de los pintores góticos o primitivos se transformó en la solidez, la perspectiva y el estilo tridimensional de los primeros pintores renacentistas—, el hecho señaló que el hombre volvía los ojos hacia el exterior, hacia el espacio, después del prolongado período de introspección de la Edad Media. El hombre occidental se desplazó hacia el espacio en su pintura, durante el siglo XIX, antes de ingresar en el espacio real durante la época de las exploraciones que habría de seguir. Por consiguiente, la pintura vino a profetizar el nuevo sesgo del espíritu humano, que eventualmente hallaría expresión en la conquista de todo el globo. Por lo tanto, ¿tenemos derecho a sugerir que el aplanamiento de la pintura en nuestro propio siglo presagia un retorno del espíritu humano hacia su propio interior, o en todo caso un apartamiento del mundo exterior del espacio que hasta aquí fue la arena fundamental de la extraversión del hombre occidental? Con el cubismo se inicia ese proceso de apartamiento respecto del objeto que se ha convertido en rasgo distintivo del arte moderno. Y aunque el cubismo configura un estilo clásico y formal, de todos modos el artista afirma su propia subjetividad a través de la libertad con que divide y disloca los objetos —botellas, jarras, guitarras— según su antojo, en beneficio del cuadro, que ahora ya no es para nosotros una representación de esos objetos, sino una imagen visual con su propio valor independiente, además del que le corresponde naturalmente. La subjetividad que aparece generalmente en el arte moderno constituye una compensación psicológica por la gigantesca externalización de la vida en la sociedad moderna, y a veces una violenta rebelión contra ella. El mundo que el artista moderno describe, lo mismo que el mundo sobre el cual medita el filósofo existencialista, es un universo en el cual el hombre es un extraño.

Cuando la humanidad ya no vive espontáneamente, con los ojos puestos en Dios o en un mundo supersensible —cuando, para repetir las palabras de Yeats, ha desaparecido la escala que nos permite ascender a una realidad superior—, el artista se encuentra frente a frente con un mundo chato e inexplicable. Esta situación se revela aun en las estructuras formales

del arte moderno. Donde el movimiento del espíritu ya no es vertical, sino sólo horizontal, los elementos culminantes del arte en general se aplanan y achatan. Este achatamiento del espacio pictórico obtenido en el cubismo no es un hecho aislado, válido únicamente en el caso de la pintura, y por el contrario tiene su contrapartida en transformaciones similares de las técnicas literarias. Hay un proceso general de aplanamiento, y en este sentido pueden advertirse tres aspectos fundamentales:

1) *El achatamiento de todos los planos* sobre el plano del cuadro. Lo cercano y lo lejano se agrupan. Así, en ciertas obras de la literatura moderna el tiempo, en lugar del espacio, revierte sobre un plano. El pasado y el presente aparecen representados como desenvolvimientos simultáneos, sobre un mismo plano temporal. *Ulysses*, de James Joyce; *The Waste Land* (Tierra Inculta), de T. S. Eliot; y los *Cantos*, de Ezra Pound, son ejemplos de la apuntado; y quizás el definido uso de este recurso corresponde a Faulkner, en una de sus primeras novelas, *The Sound and the Fury* (El Sonido y la Furia).

2) Quizás es aún más importante el *aplanamiento de las situaciones culminnantes*, fenómeno que puede ser observado tanto en pintura como en literatura. En la pintura tradicional de Occidente hay un tema central, situado en el centro del cuadro o cerca de él, y el espacio circundante se subordina a ese tema. En un retrato la figura aparece cerca del centro, y el trasfondo es un elemento secundario, a veces fusionado del modo más armonioso posible con la figura. El cubismo abolió esta idea del clímax pictórico: todo el espacio del cuadro reviste idéntica importancia. Los espacios negativos (en los que no hay objetos) son tan importantes como los espacios positivos (los contornos de los objetos físicos). Si se trata de una figura humana, puede ser fragmentada y distribuida sobre distintas partes de la tela. Desde el punto de vista formal, el espíritu de este arte es opuesto a la idea del clímax.

Cuando tratamos de observar la misma deflación o idéntico aplanamiento de las situaciones culminantes en la literatura, los más amplios problemas humanos y filosóficos implicados resultan mucho más claros. La tradición clásica en literatura, derivada de la *Poética* de Aristóteles, nos dice que un drama

(y por consiguiente cualquier otra obra literaria) debe tener principio, medio y fin. La acción comienza en determinado punto, se eleva a un clímax, y luego se orienta hacia el desenlace. Puede esquematizarse un argumento clásico de esta clase por medio de un triángulo cuyo vértice representa el clímax con el que todo el material de la pieza mantiene cierta conexión lógica y necesaria. El autor se subordina a las exigencias de la lógica, de la necesidad y la probabilidad. La estructura creada por él debe ser un todo inteligible en el que cada parte se desarrolle lógicamente a partir de los hechos anteriores. Si nuestra propia existencia no es nunca así, poco importa; el arte es una selección de la vida, y el poeta debe poseer un criterio selectivo. Sin embargo, es importante señalar que este canon de la estructura literaria inteligible —principio, medio y fin, con un clímax bien definido— surgió en una cultura en la que también se creía que el universo configuraba una estructura ordenada, un todo racional e inteligible.

¿Qué ocurre si intentamos aplicar este clásico canon aristotélico a una obra moderna como *Ulysses*, de Joyce, con sus 734 páginas de energía y tedio, de belleza y sordidez, de comedia y de dolor, en las que el movimiento es siempre horizontal, nunca en sentido ascendente hacia una crisis, y en las que no percibimos ni la sombra de nada parecido a un clímax, en el sentido tradicional del término? Si Joyce hubiese sido una mente desordenada, habríamos podido desechar la obra calificándola de caos sin ton ni son; pero en realidad fue un artista que ejercía un soberbio control de su material, de modo que es preciso atribuir el desorden a su material, a la vida misma. En realidad, lo que Joyce nos ofrece es esa cosa banal y grisácea en la que vivimos, y en comparación con su libro las restantes obras de ficción son ciertamente nada más que eso: mera ficción. Este mundo es denso, opaco, ininteligible; tal el dato del que parte siempre el artista moderno. Cuando prestamos atención "a las cosas mismas", a los hechos, a la existencia según la vivimos, ya no podemos hacer caso de los dictados formales de la pieza teatral bien construida o de la novela bien construida, que constituían el desenlace lógico de una serie de preconceptos totalmente racionales sobre la realidad. Si nuestra época todavía se atuviera a la idea, como ocurrió otrora en el caso del hombre occidental, de que toda la

realidad es un sistema en el que cada detalle se encuentra providencial y racionalmente subordinado a otros, y en definitiva al todo mismo, podríamos exigir al artista que su forma reflejara este concepto de la realidad, y que nos ofreciera coherencia, lógica y una imagen del mundo sin cabos sueltos. Pero formular hoy semejante reclamo es peor que una impertinencia: es imponer una cruel mascarada al espíritu del artista.

Y aunque el escritor haya concebido un argumento en el sentido tradiconal, a veces prefiere no relatarlo al modo tradicional. En *The Sound and the Fury* presenta una narración novelística mucho más definida que Joyce en *Ulysses* —la decadencia de una famila, un suicidio, la fuga de una muchacha, etcétera—, pero no desea presentar estos acontecimientos bajo la forma de una novela de estilo clásico. Y la decisión es sensata, pues de ese modo el vigor de la novela se acentúa inconmensurablemente. Todo lo que el mundo tiene de brutal y de irracional se expresa tan vigorosamente en la peculiar técnica de Faulkner, que en realidad demuestra y no simplemente afirma, el sentido de la cita de la que deriva el título de la obra:

> [*La vida*] *es un cuento,*
> *Contado por un idiota, desbordante de ruido y furia,*
> *Que no significa nada.*

Shakespeare incluye estas líneas en el contexto de una tragedia más o menos clásica en la que asistimos a la destrucción del mal y al triunfo del bien; pero Faulkner nos revela el mundo en el que la afirmación de Shakespeare sería válida: un mundo opaco, denso e irracional, que no podría haber existido para Shakespeare, porque el autor isabelino se hallaba todavía demasiado próximo al cristianismo medieval. Incluso cuando se planea un acto humano bien definido, como en el capítulo que describe el día que Quentin Compson se suicida —lo que realmente ocurre tiene poco que ver con el orden, la lógica y la secuencia tradicionales que normalmente acompañan a dicho acto. El día en cuestión nos revela, no la abstracción "Quentin Compson se suicida", sino cuando el autor vuelve sus ojos y los del lector "hacia las cosas mismas", un proceso mucho más concreto y contingente: un gorrión gorjea en la

ventana, un reloj se descompone, el héroe se enzarza en una pelea perfectamente absurda con una chica que huye, hay una pelea a puñetazos, etcétera, y por debajo de todo esto, pero sin que sea mencionado jamás, la lenta y ciega marea ascendente, que se desplaza como un río subterráneo que corre al mar, de un hombre que se acerca a su propia muerte. Este capítulo, y el libro mismo, es una obra maestra, quizás tan grande como las mejores obras del autor norteamericano; y cabe recomendarla a quien desee conocer los perfiles concretos de ese mundo con el que lidia mentalmente el filósofo existencialista.

En el curso del tosco y casual flujo de detalles que es ese último día de su vida, Quentin Compson rompe el cristal de su reloj. Arranca las dos agujas, y después, a lo largo del día, el reloj continúa emitiendo su sonoro tictac, pero no puede indicar la hora. Faulkner no podría haber hallado una imagen mejor para expresar el sentido del tiempo que satura todo el libro. La secuencia de tiempo ha desaparecido; pero como el reloj sigue sonando, el tiempo es tanto más urgente y real para Quentin Compson. No puede escapar del tiempo, está en él, es el tiempo de su destino y de su decisión; y el reloj no tiene agujas para reconfortarlo con esa norma y calculable progresión de los minutos y de las horas en que transcurre nuestra vida cotidiana y común. Por consiguiente, el tiempo ya no es para él una secuencia mensurable, sino una presencia inagotable e inexorable. Como veremos después, aquí estamos cerca del pensamiento de Heidegger. (Ciertamente, Faulkner nunca leyó a Heidegger; posiblemente nunca oyó hablar de él. Tanto mejor; pues el testimonio del artista, del poeta, es tanto más válido cuando no está contaminado por preconceptos intelectuales). El tiempo real, el tiempo que constituye la sustancia dramática de nuestra vida, es algo más profundo y más primordial que los relojes y los calendarios. El tiempo es el denso medio en que los personajes de Faulkner se desplazan, como si estuvieran arrastrando los pies en el agua: es la sustancia o Ser de esos personajes, como habría dicho Heidegger. La abolición del tiempo del reloj no implica una retirada hacia el mundo de lo intemporal; por el contrario, el mundo intemporal, el eterno, ha desaparecido del horioznte del escritor moderno, como ha desaparecido del horizonte de los existen-

cialistas modernos —el caso de Sartre y de Heidegger—, y del horizonte de nuestra propia vida cotidiana; y por lo tanto, el tiempo se convierte en la realidad más inexorable y absoluta. Lo temporal es el horizonte del hombre moderno, como lo eterno fue el horizonte del hombre de la Edad Media. Que los escritores modernos se hayan interesado tanto por la realidad del tiempo, encarándolo con técnicas radicalmente nuevas y desde puntos de vista radicalmente distintos, es prueba de que los filósofos de nuestra época que han intentado alcanzar una nueva inteligencia del tiempo responden a las mismas inquietudes históricas ocultas, y que no se limitan a elaborar una novedad conceptual más extraída de sus propias cabezas.

Como el lector comprenderá, estas reflexiones sobre el arte no aparecen aquí como traídas de los cabellos. Tampoco son las complicadas construcciones que según es moda de la crítica en los Estados Unidos, se pretende imponer a las obras de arte. Por el contrario, las características que hemos mencionado están a la vista de todos —en la superficie misma—, por así decirlo, de las propias obras de arte, lo cual significa recibirlo como una revelación; una revelación de su propio tiempo y del ser del hombre, y de los dos reunidos: el ser del hombre en su tiempo.

Ni principio, ni medio, ni fin... tal la estructura no estructural que algunas modernas obras literarias pugnan por alcanzar; y análogamente, en el campo de la pintura no hay primeros planos, ni planos medios, ni fondo. Al tradicionalista, sumergido en la tradición occidental clásica, todo esto puede parecerle negativo; más aún, puramente destructivo. Pero si no mantenemos los ojos fijos en la tradición de Occidente (en todo caso este canon clásico es sólo una de las tradiciones que han aparecido en el curso de toda la historia de Occidente), comprobamos que estas exigencias de la forma lógica y racional no son válidas para otras tradiciones artísticas pertenecientes a otras culturas. El arte oriental, por ejemplo, es mucho más informe, más orgánico y más desordenado que el arte occidental clásico. Tiene forma, pero se trata de una forma distinta de la que hallamos en Occidente. ¿Cuál es la razón de ello? No se trata de un problema trivial; quizás es una de las más profundas preguntas que el Oeste pueda formular en esta época, ya que esta diferencia de concepciones artísticas

no es un hecho meramente casual, sino el resultado inevitable de una actitud diferente hacia el mundo.

Una de las mejores expresiones de lo que entendemos es un peculiar sentido de la forma artística en el mundo oriental, la ofrece E. M. Forster en su novela *A Passage to India* (El Paso a la India). Un grupo mixto, formado por ingleses e indios, está bebiendo una taza de té, y al profesor Godbole, un indio, se le ha pedido que cante; pero el personaje deja pasar la ocasión. Y cuando todos comienzan a dispersarse, inesperadamente, el indio dice: "Ahora puedo cantar". (Este carácter sorpresivo es significativo, pues la canción no debe ser cantada en un ambiente formal, y por el contrario debe llegar a los oyentes del mismo modo casual y contingente que es propio de la vida). La descripción que Forster ofrece de la canción confirma tan bellamente nuestro punto de vista que vale la pena reproducirla íntegramente:

> Su voz aguda se elevó, y emitió un sonido tras otro. A veces parecía haber ritmo, y otras veces creaba la ilusión de una melodía occidental. Pero el oído, desconcertado repetidamente, pronto perdía la pista, y erraba en un laberinto de sonidos, ninguno duro o desagradable, y ninguno inteligible. Era la canción de un pájaro desconocido. Sólo los criados la comprendieron. Comenzaron a murmurar unos con otros. El hombre que estaba recogiendo castañas salió desnudo del tanque, los labios entreabiertos en un gesto de placer, revelando la lengua escarlata. Los sonidos continuaron y cesaron al cabo de pocos instantes, tan repentinamente como habían comenzado... aparentemente en medio de una escala, y sobre lo subdominante.

La canción comienza, continúa, se interrumpe súbitamente, pero no hay el menor indicio de un principio, un medio o un fin en el sentido aristotélico. Compárese la canción de Godbole con la estructura del aria de una ópera italiana. En esta última tenemos un comienzo, un desarrollo a través de ciertas fases previsibles hacia el inevitable clímax de la nota alta, y luego el descenso o desenlace, que cierra el todo como si fuera un paquete bien hecho: es la forma aristotélica y racional de la música. Pero la canción oriental desconcierta el oído del occidental; se le antoja ininteligible. La razón reside en que el occidental exige (mejor dicho, está acostumbrado a exigir)

una inteligibilidad que no preocupa al oriental. Si el occidental cree que la música oriental "carece de sentido", el oriental puede muy bien replicar que es la falta de sentido de la naturaleza misma, que se desarrolla interminablemente sin principio, medio ni fin.

La verdadera razón de la diferencia que existe entre el sentido de la forma artística en Oriente y en Occidente es, por lo tanto, en último análisis una diferencia de concepción filosófica. Desde los griegos, el hombre occidental ha creído que el ser, todo ser, es inteligible, que todo obedece a una razón (por lo menos, ésa es la postura de la tradición central desde Aristóteles, pasando por Santo Tomás de Aquino hasta el principio del período moderno), y que en definitiva el cosmos es inteligible. Por su parte, el oriental ha aceptado su existencia en el seno de un universo que a la mente racional de Occidente se le antoja sin sentido, y ha convivido con esta ausencia de sentido. De ahí que la forma artística que al oriental le parece natural, sea precisamente tan informe o tan formal, tan irracional como la vida misma. Si ahora el artista occidental considera que la forma clásica que ha heredado es poco convincente, y aun intolerable, ello obedece a que toda su actitud hacia el mundo ha sufrido un cambio profundo; y un cambio que es menos auténtico porque el propio artista no le haya dado expresión conceptual. Ya no se acepta la inteligibilidad final del mundo. Nuestra existencia, según la conocemos, ya no es transparente ni inteligible por medio de la razón, ni reviste la apariencia de una estructura bien trabada y coherente. El mundo que aparece en la obra de los pintores y de los escritores modernos es opaco y denso. La visión de estos creadores no se inspira esencialmente en premisas intelectuales; es una revelación espontánea de la que quizás sólo el arte es capaz: ella nos muestra dónde estamos, sin que importe para el caso si aceptamos o no comprender el mensaje. Si nos abrimos realmente a la experiencia de dos obras de arte tan distantes en el tiempo como *La Divina Comedia*, de Dante y *The Sound and the Fury*, de Faulkner, la distancia recorrida por el hombre occidental en los siglos que van de un autor a otro se nos revela con mayor claridad que a través de una serie de argumentos abstractos. Y el camino recorrido es irreversible.

3) El último y más importante aspecto de lo que hemos denominado el proceso de aplanamiento del arte es el *achatamiento o nivelación de los valores.* Para comprender este fenómeno podemos comenzar por el nivel más simple de la pintura, en el que significa simplemente que los objetos grandes y los pequeños son tratados como si tuvieran el mismo valor. Cézanne pinta manzanas con la misma apasionada concentración con que pinta montañas, y cada manzana es tan monumental como una montaña. Más aún, si en algunas de las naturalezas muertas de Cézanne cubrimos todo el cuadro, excepto cierto fragmento del mantel doblado, podríamos creer que estamos contemplando los planos y los picos de su Mont Saint Victoire. Para Cézanne el cuadro dicta sus propias leyes: lo pequeño y lo grande, lo alto y lo bajo, lo sublime y lo pedestre fuera del cuadro revisten la misma importancia si en el cuadro dado representan la misma función plástica.

Ahora bien, todo esto es absolutamente contrario a la gran tradición del arte occidental, que distingue claramente entre lo sublime y lo banal, y que exige que el arte más elevado trate los temas más sublimes. La mente de Occidente siempre fue jerárquica: el cosmos ha sido interpretado como una gran cadena del ser, de lo más alto a lo más bajo, la que al mismo tiempo desempeñó el papel de una escala de valores, de las formas inferiores a las superiores. Se pretendía que los pintores retrataran las sublimes escenas del Evangelio, las grandes batallas o los personajes nobles. El comienzo de los cuadros de género en el siglo XVII fue el primer paso hacia lo que ahora consideramos pintura moderna; pero sólo en este siglo se infundió existencia real a la inversión de los valores occidentales. A la hora actual, el esquema jerárquico ha sido totalmente abolido. Sobre las huellas de Cézanne, los cubistas adoptaron como temas de sus obras más monumentales objetos comunes como mesas, botellas, vasos, guitarras. Ahora el pintor prescinde totalmente de los objetos: la forma coloreada sobre la tela es en sí misma una realidad absoluta, quizás más real que la escena imaginaria, la gran batalla, que aparecía sobre la tela tradicional. Así, llegamos finalmente a *l'art brut* (el arte tosco, en bruto) que busca abolir no sólo la férrea distinción entre lo sublime y lo banal, sino también la dife-

rencia entre lo bello y lo feo. Dice el pintor Dubuffet, uno de los más interesantes cultivadores de este estilo:

La idea de que hay objetos bellos y objetos feos, personas dotadas de belleza y otras que no tienen derecho a afirmar tal cosa, sin duda no tiene más fundamento que la convención —la vieja charla—, y yo afirmo que esa convención es enfermiza... La gente ha comprobado que me propongo eliminar todo lo que nos han enseñado a considerar —sin previo examen—, como dotado de gracia y belleza; pero no ha advertido mi trabajo destinado a reemplazarlo con una belleza distinta y más amplia, una belleza que toque todos los objetos y los seres, sin excluir a los más despreciados: precisamente por ello los más reconfortantes... Desearía que la gente vea en mi trabajo un esfuerzo en pro de la rehabilitación de los valores desdeñados; en todo caso, que no quepa duda de ello, un trabajo de ardiente celebración...

Estoy convencido de que cualquier mesa puede ser para cada uno de nosotros un paisaje tan inagotable como toda la cadena de los Andes...

Me conmueve el elevado valor que tiene para un hombre un hecho simple y permanente, como el miserable paisaje sobre el cual se abre cotidianamente la ventana de su cuarto; una vista que con el andar del tiempo acaba por desempeñar en su vida un importante papel. A menudo pienso que la función más elevada a la que puede aspirar un cuadro es desempeñar ese papel en la vida de alguien.

Estas ideas parecen escandalosas al tradicionalista occidental; socavan el venerable canon de la belleza, fomentan los más anárquicos elementos que pueden concebirse, y se oponen al arte mismo. Sin embargo, se trata de ideas que pueden ser entendidas fácilmente por un oriental. El oriental nunca puso a los contrarios en compartimientos estancos, como ha hecho el occidental: en Oriente, lo que está arriba está abajo; lo pequeño es igual a lo grande, pues en el interminable desarrollo de innumerables universos, cada universo individual no es sino un grano de arena en las orillas del Ganges, y un grano de arena es igual a un universo. El loto florece en el barro; y en general el oriental se muestra tan dispuesto, en su indiferencia, a aceptar la escoria como la belleza de la existencia, y en cambio es muy probable que el occidental experimente náuseas ante una situación de ese tipo.

No nos interesa determinar aquí si Occidente se está desplazando ahora hacia formas de pensamiento y sentimiento semejantes a las que fueron otrora peculiaridades de Oriente. Lo que interesa al filósofo es el hecho de que aquí en el arte, hallamos numerosos indicios de ruptura con la tradición occidental, o por lo menos con lo que se entendía era esa tradición; y el filósofo debe ocuparse de esa ruptura si aspira a reformular el sentido de dicha tradición.

La deflación o aplanamiento de los valores en el arte occidental no indica necesariamente un nihilismo ético. Muy al contrario; porque abre nuestros ojos a los elementos rechazados de la existencia, el arte puede llevarnos a una exaltación más completa y menos artificial del mundo. En literatura, el ejemplo fundamental es nuevamente el *Ulysses*, de Joyce. No fue un crítico literario, sino un psicólogo —C. G. Jung—, quien advirtió el espíritu no occidental de este libro; y a tal punto lo considera expresión del espíritu oriental que lo recomienda como una biblia indispensable para las razas de piel blanca. Pues el *Ulysses* rompe con toda la tradición de la sensibilidad y de la estética occidentales al mostrarnos que cada pequeño objeto de la vida diaria de Bloom —aun los objetos que guarda en el bolsillo, como un pedazo de jabón— puede en ciertos momentos revestir trascendental importancia; o en todo caso poseer el mismo valor de los objetos a los cuales los hombres atribuyen generalmente trascendental importancia. Parecería que Joyce afirma (lo mismo que el oriental), que cada grano de arena refleja a todo el universo. Y de ningún modo puede afirmarse que el escritor irlandés era un místico; simplemente refleja la experiencia tal como ésta se le presenta, en el curso del único día descrito en la novela. Esta ruptura con la tradición, que implica una grave inversión de valores, es ciertamente peligrosa, porque el artista corre el riesgo de perder las salvaguardias que la experiencia del pasado ha creado para él. Es evidente que gran parte del arte moderno ha sucumbido a este peligro, y el resultado es el desorden del arte y del artista; pero el peligro es el precio que el espíritu humano debe pagar por los progresos que realiza.

Ya hemos visto que hasta aquí el arte moderno, en sus características formales y estructurales, es un arte de ruptura y

de audaz innovación, la expresión de una época en la que las estructuras y normas aceptadas de la civilización occidental se encuentran en estado de disolución o por lo menos son objeto de duda. Pero ahora, ¿qué podemos decir del contenido de este arte? ¿Qué nos dice del hombre este contenido? ¿En qué sentido obliga al filósofo a replantear su tradicional concepto del hombre?

*Cada época proyecta en el arte su propia imagen del hombre.* Toda la historia del arte confirma este postulado, y en realidad dicha historia es en sí misma una sucesión de imágenes del hombre. Una figura griega no es simplemente una forma en piedra, sino la imagen del hombre que orientaba la vida de los griegos. Si comparamos rasgo por rasgo el busto de un patricio romano con la cabeza de un santo medieval —como lo ha hecho André Malraux con visión particularmente aguda en su libro *Las Voces del Silencio*— no es posible explicar en términos formales la diferencia entre ambas: las dos cabezas se miran, y se compensan; pero nos ofrecen dos imágenes diferentes del destino y de las posibilidades del hombre. La cabeza romana muestra el rostro del *imperium*, del poder y del imperio; la cristiana, el rostro de la Encarnación, de la humildad de lo terrenal transfigurado por lo Divino. Si nada supiéramos del taoísmo, de todos modos podríamos reconstruir sobre la base de la pintura china Sung, lo que el taoísta pensaba acerca del hombre y de la naturaleza. Dondequiera una civilización ha vivido en armonía con cierta imagen del hombre, podemos contemplar esa imagen en su arte, y a veces esa imagen aparece aunque nunca haya sido expresada conceptualmente; de ese modo, el artista anticipa al filósofo. En el caso del arte primitivo o prehumanista el problema es distinto; aquí encontramos imágenes que son mucho más primordiales y abstractas, y no podemos discernir en ellas los rasgos del hombre. En esas culturas primitivas el humanismo aún no ha nacido. El hombre se hallaba todavía demasiado cerca de su animal totem. Sin embargo, aun en éste podemos, si así lo deseamos, ver la imagen —o la no imagen— del hombre que orientaba la vida de los primitivos, presente en las imágenes arquetípicas de las que aún no han surgido los propios rasgos individuales del hombre.

Y ahora, ¿qué podemos decir del arte moderno? ¿Cuál es la imagen del hombre que en él hallamos?

Es muy sugestivo que los artistas modernos hayan descubierto que el arte primitivo es válido para ellos, y que hallaran una extraña afinidad con sus formas. En realidad, cuando el artista moderno utiliza motivos primitivos, éstos significan para él algo completamente distinto que para el primitivo. No es posible desandar treinta siglos de civilización. De todos modos, la atracción extraordinariamente vital que el arte primitivo ejerce ahora sobre nosotros no es asunto de poca monta. La tradición del humanismo occidental ha vacilado, y se ha convertido en cosa discutible, y ya no estamos tan seguros de que sepamos qué es el hombre; y ciertamente conocemos en este siglo cuáles son las fuerzas ciegas que pueden destruir o perturbar su supuesta humanidad. De ahí que respondamos a las imágenes arquetípicas del hombre prehumanista, más abstractas e impersonales que los rasgos del hombre según lo conocemos.

Pero lo que en el arte moderno no está claro es la imagen del hombre. Podemos elegir una figura del arte griego, del Renacimiento o de la Edad Media, y decir con cierta certidumbre: "Esta es la imagen del hombre según la concebía el griego, el hombre del Medievo o el del Renacimiento". No creo que podamos hallar una imagen humana de claridad semejante en la desconcertante espesura del arte moderno. Y ello no se debe a que todavía estamos demasiado próximos al período como para apartarnos un poco y realizar dicha selección. Se trata más bien de que la variedad de imágenes es excesivamente grande y harto contradictoria como para cristalizar en una sola forma. Y la razón de que el arte moderno no nos ofrezca una imagen claramente definida del hombre, ¿no radicará en el hecho de que dicho arte ya sabe —independientemente de que ya haya dado expresión conceptual a ese pensamiento— que el hombre es una criatura que trasciende cualquier imagen, porque carece de esencia o naturaleza inmutable, como es el caso de la piedra o del árbol?

En todo caso, buena parte del arte moderno se ha ocupado simplemente de la destrucción de la imagen tradicional del hombre. Se desnuda al hombre; más aún, se le arranca la piel, se le corta en pedazos, y se dispersan por doquier los miem-

bros, como los de Osiris. Y ni siquiera se promete la recomposición de los fragmentos dispersos; sólo se espera, en silencio, que ello ocurra. Nuestras novelas se ocupan cada vez más de la figura del héroe sin rostro y sin nombre, que es al mismo tiempo cada uno y nadie. Quizás también aquí haya sido Joyce quien inició este proceso de disección; y este autor incluso puede evocar un eco del arte prehumanista en el incidente del encuentro de Odiseo con el gigante ciego Polifemo, en el cual el héroe griego se llama a sí mismo *ou tis,* No-hombre, el hombre sin identidad. En las novelas de Franz Kafka el héroe es una cifra, una inicial; a decir verdad, una cifra que exhibe una abrumadora pasión por descubrir su lugar propio y su responsabilidad individual... elementos que no se le dan *a priori,* al punto de que muere sin haberlos hallado. La existencia de esta cifra que no descubre su propio sentido es marginal, en el sentido de que se encuentra siempre allende los límites de lo que es seguro, estable, significativo y ordenado. La literatura tiende a ser una literatura de "situaciones extremas", para usar la expresión de Jaspers. Nos muestra al hombre al final de sus posibilidades, separado de los consuelos de todo lo que parece tan sólido y terrenal en la rutina cotidiana de la vida... es decir, que parece tal mientras se acepta sin discutir dicha rutina.

Como es natural que ocurra, este héroe sin rostro se encuentra por doquier expuesto a la Nada. Cuando, por obra de la casualidad o del destino, caemos en una situación extrema —una situación muy alejada de lo que es normal, rutinario, aceptado, tradicional y seguro— nos vemos amenazados por el vacío. La solidez del mundo supuestamente real se evapora bajo la presión de nuestra situación. Nuestro ser demuestra una naturaleza mucho más porosa, mucho menos sustancial de lo que habíamos creído... es como esas crípticas figuras humanas de la escultura moderna, llenas de agujeros o de huecos. En realidad, la Nada se ha convertido en uno de los principales temas del arte y de la literatura modernos, sea que se la llame directamente por su nombre o que simplemente se infiltre en la obra bajo la forma del ambiente en que la figura humana vive, se mueve y es. Recordamos aquí las figuras alargadas y descoloridas del escultor Giacometti, figuras que parecen inválidas por el vacío circundante. "*Algunos*

*viven en ello y nunca lo saben"*, escribe Hemingway en el cuento "A Clean, Well-Lighted Place" (Un lugar limpio y bien iluminado), que presenta en sus seis o siete páginas una visión de la Nada quizá tan vigorosa como cualquiera de las que ofrece el arte moderno, y continúa: *"Era todo una nada, y el hombre es también una nada"*. El ejemplo de Hemingway es valioso aquí, porque no se trata de un artista inspirado por temas intelectuales; muy al contrario, es un cronista y un poeta que procura describir lo que ve realmente a través de la experiencia, y lo que ha visto y describe para nosotros en este cuento es la Nada que a veces se alza ante los ojos de los seres humanos.* Un cuento escrito por Sartre sobre el mismo tema sería mucho más sospechoso: tendríamos motivos para suponer que el escritor existencialista manipula intelectualmente los materiales artísticos, y que reseña una experiencia extraída de un compromiso filosófico previo. Pero para rechazar la visión de la nada ofrecida por Hemingway, sería preciso cerrar los ojos a nuestra propia experiencia.

Vale la pena subrayar nuevamente el hecho de que la visión de la Nada que el arte moderno nos presenta, expresa ciertamente un encuentro real, que es parte del destino histórico de la época. Los artistas de espíritu creador no producen caprichosamente dicha visión. Cuando la pieza *Waiting for Godot* escrita por Samuel Beckett, discípulo irlandés de Joyce —una obra en la que la Nada discurre en cada línea, del principio al fin—, se mantiene en cartel más de dieciséis meses en teatros llenos de las principales capitales europeas, sólo podemos llegar a la conclusión de que la mente europea está sufriendo un proceso, del que no puede salvarse con la ayuda de la tradición, y que deberá sobrellevar hasta las últimas consecuencias. Sin duda, el público de la pieza de Beckett reconoció parte de su propia experiencia en todo lo que vio sobre el escenario; un eco, aunque fuera velado, de su propio vacío o, para decirlo con la frase de Heidegger, de su "espera de Dios". Que el filisteo rechace estas reacciones del artista y de su público implica no sólo una actitud altanera y pomposa, sino también peligrosamente miope, pues de esa manera él

* Se hallará un tratamiento más detallado del tema en el Apéndice, págs. 307-311.

mismo se cierra la posibilidad de definir su propia situación histórica.

Como hemos visto, una época se revela en su religión, sus formas sociales, pero quizás más profundamente, o en todo caso más lúcidamente en su arte. A través del arte moderno nuestra época se revela ella misma a sí misma, o por lo menos a las personas que están dispuestas a contemplar desapasionadamente y sin preconceptos el cuadro de su propia época reflejado en el espejo del arte. En nuestro tiempo la filosofía existencial ha aparecido como expresión intelectual de la etapa histórica, y esta filosofía presenta numerosos puntos de contacto con el arte moderno. Cuanto más atentamente examinamos la reunión de ambas esferas, más se acentúa la impresión de que la filosofía existencial es la auténtica expresión intelectual de nuestra época, del mismo modo que el arte moderno es la expresión de los tiempos desde el punto de vista de la imagen y la intuición.

El arte moderno y la filosofía existencial no sólo tratan temas semejantes, sino que ambos parten del sentimiento de crisis y de la idea de una ruptura de la tradición occidental. El arte moderno ha desechado las premisas tradicionales de la forma racional. El artista moderno ve al hombre no como un animal racional, en el sentido legado a Occidente por los griegos, sino como algo más. Tampoco la realidad se revela al artista como la Gran Cadena del Ser, la que de acuerdo con la tradición del racionalismo occidental es inteligible hasta el más pequeño eslabón y en su totalidad, sino como algo mucho más refractario: como un ente opaco, denso, concreto, y en definitiva inexplicable. En los límites de la razón el individuo se enfrenta con lo que carece de sentido, y el artista moderno nos muestra lo absurdo, lo inexplicable, lo vacío de nuestra vida cotidiana.

Esta ruptura con la tradición occidental satura tanto a la filosofía como al arte del sentimiento de que todo es discutible, problemático. Nuestro tiempo, ha dicho Max Scheler, es el primero en que el hombre se ha convertido en un ser totalmente problemático para sí mismo. De ahí que los temas que obsesionan tanto al arte moderno como a la filosofía existencial sean la alienación y el extrañamiento del hombre en

este mundo; lo que en la existencia humana es contradictorio, débil y contingente: la realidad central y abrumadora del tiempo para el hombre que ha perdido su anclaje en lo eterno.

El testimonio que el arte aporta a estos temas es tanto más convincente cuanto que es espontáneo; no se origina en ideas o en un programa intelectual cualquiera. El arte moderno más logrado y vigoroso nos conmueve porque en él vemos al artista subordinado (como debe ser siempre el caso en arte) a su visión. Y puesto que reconocemos que el ser del hombre es total y absolutamente histórico, debemos interpretar esta visión del arte moderno como un signo de que la imagen del hombre que ha estado en el centro de nuestra tradición todavía necesita cierta revaloración y reformulación.

Hay una dolorosa ironía en la nueva imagen del hombre que surge, aunque sea fragmentariamente, del arte de nuestro tiempo. El observador de otro planeta seguramente se sentiría impresionado por la discrepancia entre el enorme poder que nuestra época ha concentrado en su vida externa, y la pobreza interior que nuestro arte procura reflejar. Después de todo, ésta es precisamente la época que ha descubierto y controlado la energía atómica, que ha construido aviones que vuelan más velozmente que el sonido, y que dentro de pocos años (quizás dentro de pocos meses), poseerá aviones impulsados por la energía atómica que atravesarán el espacio exterior y no necesitarán retornar a la madre tierra durante verias semanas. ¡Qué no puede hacer el hombre! Ahora detenta mayor poder que el de Prometeo, o de Icaro, o de cualquiera de esos atrevidos héroes místicos que luego habrían de sucumbir al desastre que el pecado de orgullo atrajo sobre sus cabezas. Pero si un observador de Marte hubiera de desviar su atención de estos arreos exteriores de poder para fijarla en la forma del hombre según se revela en las novelas, las piezas teatrales, la pintura y la escultura, hallaría una criatura llena de agujeros y de huecos, sin rostro, agobiada por las dudas y el negativismo, sombríamente finita.

Por desconcertante que resulte este violento contraste entre el poder y el empobrecimiento, hay en todo ello algo que consuela un poco a quien se sienta intimidado por el exceso de poder material, del mismo modo que es consolador saber que un dictador se embriaga o que está señalado por cualquier

otro vicio común, que le confiere un poco más de humanidad. Si aspiramos a redimir aunque sea una parte de nuestro mundo de la brutal marcha del poder, podríamos comenzar, tal como hace el arte moderno, exaltando algunos de los humildes y sucios rinconcitos de la existencia. Pero en otro plano este violento contraste resulta terrorífico, porque representa un peligroso retraso del hombre respecto de sus propias obras; y en ese terror reside el terror suscitado por la bomba atómica, que se cierne sobre nosotros como la amenaza de la próxima noche. Seguramente al llegar a este punto el hombre común comienza a percibir fugazmente la Nada que tanto el artista como el filósofo de nuestro tiempo han comenzado a tomar en serio. La bomba revela la temible y total contingencia de la existencia humana. El existencialismo es la filosofía de la era atómica.

Al realizar el examen de nuestra época, hemos visto por doquier los signos y los presagios de una ruptura con la tradición occidental o dentro de ella; y puesto que el existencialismo se relaciona con estos presagios, y ciertamente él mismo es uno de ellos, será mejor que ahora retornemos al pasado y que echemos una ojeada a esa tradición con el fin de medir la profundidad de las raíces que el existencialismo echa en el desarrollo anterior.

# *Segunda Parte*

# LAS FUENTES DEL EXISTENCIALISMO EN LA TRADICION OCCIDENTAL

## CAPÍTULO IV

# HEBRAÍSMO Y HELENISMO

En el celebrado capítulo que lleva este mismo título, en su obra *Culture and Anarchy*, que es un trabajo sobre la situación contemporánea en la Inglaterra del siglo XIX, considerablemente significativa para nosotros aún hoy, Matthew Arnold escribe:

Demostramos, como nación, laudable energía y consecuencia en cuanto evolucionamos de acuerdo con las mejores luces de que disponemos; pero quizás no ponemos el cuidado suficiente en que nuestra luz no sea oscuridad. Se trata, en suma, de otra versión de la vieja historia según la cual nuestro rasgo fuerte y nuestra característica favorable es la energía antes que la inteligencia. Pero podemos infundir a esta idea una forma aún más general, de modo que tendrá un ámbito de aplicación aún más amplio. Podemos considerar que esta energía que nos impulsa a la práctica, este supremo sentido de la obligación implícita en el deber, en el autocontrol y el trabajo, esta disposición sincera a avanzar virilmente con las mejores luces de que disponemos, constituye una fuerza. Y podemos considerar que la inteligencia que lleva a esas ideas son, después de todo, la base de la práctica correcta; el ardiente impulso en favor de nuevas y cambiantes combinaciones de esas ideas promovidas por el desarrollo del hombre, el indomable impulso a conocerlas y armonizarlas perfectamente, constituyen otra fuerza. Y podemos pensar que estas dos fuerzas son en cierto sentido rivales —rivales no por una necesidad de su propia naturaleza, sino en el desarrollo concreto del hombre y de su historia— y rivales que se dividen entre ellas el imperio del mundo. Y para dar a estas fuerzas los nombres de las dos razas humanas que las han expresado del modo más espléndido, podemos denominarlas, respectivamente, la fuerza del hebraísmo y la

del helenismo. Hebraismo y helenismo... nuestro mundo se mueve entre estos dos puntos de influencia. En determinado momento siente más poderosamente la atracción de uno de ellos, y luego la del otro; y aunque nunca es así, debería hallarse en un punto de regular y feliz equilibrio entre ambos.

A veces se le antoja a Arnold que el hebraísmo delinea muy acentuadamente el rígido y bigotudo rostro de un británico de la época victoriana, miembro de la Iglesia Disidente. Desde la época de Arnold hemos aprendido mucho sobre la mente hebraica, y la imagen que ofreceríamos de ella sería más compleja. De todos modos, es apropiado comenzar con este luminoso y sencillo fragmento de Arnold, que tan acertadamente percibe la diferencia entre los dos tipos, y explica en términos tan definidos la prolongada batalla histórica entre ambos.

La distinción que Arnold formula tan lúcidamente, surge de la diferencia entre hacer y conocer. Al hebreo le interesa la práctica, al griego el conocimiento. Una conducta correcta es la inquietud definitiva del hebreo, pensar correctamente la del griego. El deber y la estrictez de la conciencia son los hechos supremos de la vida para el hebreo; en el caso del griego, desempeña el mismo papel el juego luminoso y espontáneo de la inteligencia. Por consiguiente, el hebreo exalta las virtudes morales, concebidas como sustancia y sentido de la vida; el griego las subordina a las virtudes intelectuales, según observa correctamente Arnold: "En Aristóteles las virtudes morales no son sino puerta y acceso a las intelectuales, y en estas últimas está la bienaventuranza". Hasta aquí todo esto es simple y claro: el contraste es el que existe entre la práctica y la teoría, entre el hombre moral y el hombre teórico o intelectual. Pero luego Arnold continúa desarrollando otro aspecto, que hasta cierto punto desborda el marco del cual había comenzado:

Desembarazarse de la propia ignorancia, ver las cosas tal como ellas son, y al verlas como son contemplarlas en su belleza, es el sencillo y atractivo ideal que el helenismo plantea a la naturaleza humana, y gracias a la sencillez y al encanto de esta idea, el helenismo, y la vida humana en manos del helenismo, resulta investida de una suerte de aérea soltura, claridad y brillo; se saturan de lo que denominamos

dulzura y luz. Se procura que las dificultades queden fuera del campo visual, y la belleza y la racionalidad del ideal concentran todos nuestros pensamientos.

Arnold admira este ideal de dulzura y de luz, pero de todos modos cree que quizás no tome en cuenta un aspecto inquietante de la condición humana, y continúa citando una observación que puede haber sido formulada por Thomas Carlyle:

"Sócrates", afirma la versión, "se siente terriblemente *cómodo en Sión*". El hebraísmo —y aquí está la fuente de su maravillosa fuente— siempre alimentó una grave inquietud, determinada por el hondo sentimiento de la imposibilidad de sentirse cómodo en Sión; de las dificultades que se oponen a las tentativas humanas de alcanzar esa perfección de la que Sócrates habla tan esperanzadamente, y desde este punto de vista, podría casi decirse que tan volublemente. Está muy bien hablar de que es preciso desembarazarse de la propia ignorancia, de ver las cosas en su propia realidad y en su belleza; pero, ¿cómo se logra todo eso cuando hay algo que deforma y echa a perder todos nuestros esfuerzos?

Ese algo es el *pecado*.

Lo que Arnold percibe aquí es que en lo profundo del hombre bíblico acecha cierta *inquietud*, la que no existe en las concepciones del hombre que nos han ofrecido los grandes filósofos griegos. Esta inquietud apunta a otra y más fundamental región de la existencia humana, que no es el contraste entre hacer y conocer, entre la moralidad y razón. En realidad, Arnold procura vincular esta inquietud del hombre bíblico con su tesis principal, que es la distinción entre la práctica moral y la cultura intelectual, introduciendo al efecto la idea del pecado. Pero la condición pecaminosa que el hombre experimenta en la Biblia —como en los Salmos y en el Libro de Job— no puede limitarse a un supuesto compartimiento del ser del individuo que se relaciona con sus actos morales. Esta condición pecaminosa satura todo el ser del hombre: más aún, es el ser del hombre, en la medida en que en su debilidad y finitud como criatura se yergue desnudo en presencia de Dios. Esta idea de la finitud del hombre nos lleva allende las distinciones de práctica y teoría, moralidad y conocimiento, hacia el centro del que surgen estas distinciones.

En nuestra reformulación de la distinción de Arnold entre hebraísmo y helenismo debe comenzar precisamente en dicho centro. Desde la época de Arnold hemos aprendido mucho no sólo con respecto al pensamiento hebraico, sino también con respecto a los griegos, y estamos obligados a condicionar el cuadro que este autor nos ofrece de la aérea liviandad y soltura de ese pueblo. El griego radiante y armonioso que Arnold describió era una herencia del clasicismo del siglo XVIII. Ahora sabemos mucho más sobre el pesimismo griego y sobre la negación de la vida que fue consecuencia de aquél. Conocemos mejor la naturaleza de las religiones órficas, que tenían sus propios y vigorosos conceptos sobre el estado de pecado y de caída del hombre, y que ejercieron tanta influencia sobre Platón. Cuando Platón afirma que el cuerpo es una tumba y que filosofar es aprender a morir, no se limita a elaborar algunas ociosas figuras retóricas. De las fuentes órficas y pitagóricas de Platón podemos deducir que todo el impulso de su filosofía proviene de una ardiente búsqueda de liberación respecto de los males del mundo y de la maldición del tiempo. Los griegos no extrajeron de la nada sus obras trágicas, como Nietzsche lo observó antes que nadie hace menos de un siglo. La tragedia griega se origina en un agudo sentido del sufrimiento y de los males de la vida.

De todos modos la distinción que establece Arnold entre el modo hebreo y el griego es fundamentalmente correcta, como lo demuestran los dones derramados sobre la humanidad por las dos razas: los griegos nos dieron la ciencia y la filosofía; los hebreos nos dieron la Ley. Ningún otro pueblo —ni los chinos, ni los indios— crearon una ciencia *teórica*, y su descubrimiento o invención por los griegos ha sido lo que distinguió a la civilización occidental de las demás civilizaciones de la tierra. En el mismo sentido, la originalidad de la religión occidental tiene su origen en la fuente hebraica, y la historia religiosa de Occidente es la prolongada historia de los variables destinos y mutaciones del espíritu del hebraísmo.

## 1. EL HOMBRE HEBRAICO DE FE

Pero en realidad la Ley no está en el centro del hebraísmo. En el centro se encuentra lo que es el fundamento y la base de

la Ley, y sin lo cual la Ley, aun en la tradición más farisea, no sería sino una cáscara vacía. En este punto nuestro pensamiento debe traspasar los límites alcanzados por Arnold. En realidad, la Ley —el carácter absolutamente obligatorio de su ritual y de sus mandamientos— ha sido el factor que mantuvo la unidad de la comunidad judía durante siglos de sufrimiento, y que impidió el exterminio de este pueblo. Pero si nos remontamos a las fuentes hebraicas, al hombre según se nos revela en la Biblia, advertimos que en la base de la ley moral hay algo más primitivo y más fundamental. Para percibir este aspecto tenemos que aprender a releer el Libro de Job... releerlo de manera tal que nos lleve más allá de Arnold, hacia nuestro propio tiempo, releerlo con cierto sentido histórico del modo primitivo o primario de existencia del pueblo que creó esta obra. Para el hombre de entonces, el desenlace del Libro de Job no es conclusión prevista, como lo es para los lectores posteriores, en quienes siglos de familiaridad y de olvido han amortiguado la violencia de la confrontación entre el hombre y Dios, que es el fenómeno central de la narración. Para el hombre primitivo, que por primera vez creía más allá de los rutinarios mandamientos de su religión, había una suerte de prometeica excitación en el hecho de que Job se enfrentara con su Creador y exigiera justificación. Una etapa comparable, en el caso de los griegos, es la aparición de la reflexión crítica y filosófica sobre los dioses y sus costumbres, el primer empleo de la conciencia racional como instrumento de examen de una religión que hasta ese momento había sido tradicional y ritualista. Pero el hebreo no procede por vía de la razón, sino a través de la confrontación del hombre total, Job, en la plenitud y la violencia de su pasión con el Dios incognoscible y abrumador. Y para Job la solución final no reside en la resolución racional del problema —en la vida no es nunca así—, sino en un cambio y una conversión del hombre total. La relación entre Job y Dios es una relación un Yo y un Tú, para utilizar los términos de Martin Buber. Dicha relación exige que cada ser confronte al otro en su integralidad; no es la confrontación de dos mentes racionales, cada una de las cuales exige una explicación que satisfaga a la razón. La relación entre Job y Dios se encuentra en el nivel de la existencia y no de la razón. La duda racional, en el

sentido que ha atribuido a la expresión la posterior tradición filosófica de Occidente, no se le pasa a Job por la mente, ni siquiera en el paroxismo de su rebelión. Su relación con Dios es de fe, del principio al final, aunque en realidad ésta reviste distintas formas: rebelión, cólera, desaliento y confusión. Dice Job: *"Aunque me mate, continuaré confiando en él"*. Job conserva su propia identidad ("sus propios usos"), cuando enfrenta al Creador, ante quien es como la nada. En los numerosos matices y giros de su fe, Job se parece a esos pueblos primitivos que a veces destrozan, insultan y escupen la imagen de un dios que ya no se muestra favorable. En el mismo sentido, en el Salmo 89, David repudia a Yahweh por todas las tribulaciones que él ha volcado sobre su pueblo, y no hay duda de que aquí nos encontramos en esa etapa histórica en que la fe es tan real que permite que el hombre llame a Dios a rendir cuentas. Es una etapa cercana a la del individuo primitivo, pero también considerablemente distanciada: pues el hebreo ha agregado un nuevo elemento, la fe, y de ese modo ha internalizado lo que era simplemente la cólera primitiva con su dios. Cuando la fe es total, se atreve a expresar su cólera, pues la fe es la apertura del hombre total hacia su dios, y por consiguiente ha de ser capaz de abarcar todas las formas humanas del ser.

La fe es confianza —en el sentido, por lo menos inicialmente, en que decimos, en el curso de la vida cotidiana, que confiamos en este o en aquel. Como confianza, es la relación entre un individuo y otro. La fe es confianza antes de ser creencia —creencia en los artículos, los credos y los mandamientos de una Iglesia con la cual la historia religiosa posterior oscurece este sentimiento primario de la palabra. Como confianza, en el sentido de la apertura de un ser hacia otro, la fe no implica un problema filosófico en cuanto a su posición respecto a la fe y la razón. Ese problema aparece después, cuando la fe se ha convertido, por así decirlo, en un cuerpo proposicional, cuando se ha expresado en declaraciones, credos y sistemas. La fe como modo de ser concreto de la persona humana precede a la fe como asentimiento intelectual a una proposición, así como la verdad en cuanto modo concreto del ser humano precede a la verdad de cualquier proposición. Más aún, esta confianza que abarca la cólera y el desaliento de un

hombre, sus huesos y sus entrañas —en resumen, a todo el hombre— no permite aun la separación entre el alma y el cuerpo, entre la razón y la otra mitad irracional del hombre. En Job y en los Salmos el hombre es esencialmente un hombre de carne y hueso, y su ser como criatura aparece descrito constantemente en imágenes absolutamente físicas:

Acuérdate ahora que como lodo me diste forma, ¿y en polvo me has de tornar?

¿No me fundiste como leche, y como un queso me cuajaste?

Vestísteme de piel y carne, y cubrísteme de huesos y nervios.

Y cuando el Salmo 22 habla del sentimiento de abandono y decaimiento, no emplea el alto y refinado lenguaje de la introspección, sino el más hondo grito del ser físico:

¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has dejado...?

Empero Tú eres el que me sacó del vientre: el que me hace esperar desde que estaba a los pechos de mi madre.

Sobre Ti fui echado desde la matriz: desde el vientre de mi madre, Tú eres mi Dios.

Heme escurrido como agua, y todos mis huesos se descoyuntaron: mi corazón fue como cera, desliéndose en medio de mis entrañas.

Secóse como un tiesto mi vigor; y mi lengua se pegó a mi paladar; y me has puesto en el polvo de la muerte.

Después, el protestantismo intentó revivir esta confrontación cara a cara del hombre con su Dios, pero sólo pudo producir una pálida réplica de la sencillez, el vigor y la totalidad de esta fe bíblica original. El hombre protestante se había desprendido de su envoltura corporal. Era una criatura espiritual e introspectiva, pero no ya el hombre de carne y vientre, y de huesos y sangre que hallamos en la Biblia. El protestante jamás se habría atrevido a confrontar a Dios y a exigirle cuenta de sus actitudes. Cuando llegamos a la Reforma, esa etapa histórica había desaparecido mucho tiempo antes.

En su condición de individuo de carne y hueso, el hombre bíblico se hallaba atado a la tierra. "Acuérdate ahora que como lodo me diste forma; ¿y en polvo me has de tornar?" Condenado a volver al polvo, y condenado a la muerte; criatura del tiempo, cuyo ser era total y absolutamente temporal. La

idea de la eternidad —de la eternidad del hombre— no ocupa un lugar muy importante en la Biblia en comparación con el vigor y la frecuencia de las imágenes que se refieren a la mortalidad humana. Dios es el Eterno, y aunque enfrenta al hombre cara a cara, está completamente fuera del ámbito humano y de toda posibilidad de comparación con el hombre; en cambio el ser humano, que es como la Nada ante su Creador, lo mismo que los restantes seres del polvo es criatura de un día, cuya perdurabilidad temporal sufre a menudo la comparación con el viento y las sombras.

> El hombre nacido de mujer pocos días tiene, y lleno es de miseria. Brota como una flor, y se la troncha; se dilata como una sombra, y no perdura.

El hebraísmo no incluye una esfera eterna de esencias, precisamente lo que a través de Platón habría de elaborar la filosofía griega, para alcanzar la liberación intelectual frente al agobio del tiempo. Ese dominio de las esencias eternas es posible solamente en el caso del intelecto *objetivo*, el mismo que, según la frase de Platón, se convierte en "espectador de todo tiempo y de todo lo que existe". Este ideal del filósofo como tipo humano más elevado —el intelecto teórico que desde el ventajoso punto de mira de la eternidad puede abarcar el tiempo y la existencia totales— es totalmente extraño al concepto hebraico del hombre de fe, apasionadamente comprometido con su propio ser mortal. La objetividad era para el hebreo un estado mental inadmisible, un vicio antes que una virtud; o más bien era algo todavía inconcebible para el hombre bíblico, dado que no había alcanzado el nivel de abstracción racional del griego. Vivía demasiado pegado a la tierra, demasiado cargado por las opresivas imágenes de la mortalidad, y ello no le permitía realizar la experiencia de la objetividad filosófica. El concepto de la inmortalidad del alma como sustancia intelectual (y que esa inmortalidad pudiera ser demostrada racionalmente) no había surgido en la mente de hombre bíblico. Si abrigaba la esperanza de escapar a su carácter mortal, era sobre la base de la confianza personal en que su Creador lo elevase nuevamente del polvo.

Todo esto nos lleva más allá de la simple comparación de

Arnold entre el hombre moral y el hombre intelectual, aunque su distinción fundamental queda intacta, y su realidad se ahonda. En resumen:

1) El hombre ideal del hebraísmo es el hombre de fe; para el helenismo, por lo menos en la expresión filosófica definitiva de sus figuras más grandes, Platón y Aristóteles, el hombre ideal es el hombre de razón, el filósofo que como espectador de todo tiempo y de todo lo que existe debe elevarse por encima de ambos.

2) El hombre de fe es el hombre concreto en su totalidad. El hebraísmo no eleva sus ojos a lo universal y lo abstracto; su visión atiende siempre al hombre concreto, particular e individual. Por su parte, los griegos fueron los primeros pensadores de la historia; descubrieron las esencias, las formas y las Ideas universales, abstractas e intemporales. La embriaguez de este descubrimiento (que señaló nada menos que la primera aparición y diferenciación de la función racional) indujo a Platón a sostener que el hombre vive sólo en la medida en que existe en lo eterno.

3) De lo anterior se deduce el ideal griego de *objetividad,* camino de la sabiduría que sólo el filósofo puede recorrer. La palabra "teoría" deriva del verbo griego *theatai,* que significa contemplar, ver, y que es la raíz de la palabra teatro. En el teatro somos espectadores de una acción en la que nosotros mismos no estamos implicados. Análogamente, el hombre de teoría, el filósofo o el hombre consagrado a la ciencia pura contempla objetivamente la existencia, como nosotros miramos el espectáculo en el teatro; y en este sentido existe, para usar la expresión de Kierkegaard, sólo en el plano estético de la existencia.

El hebraísmo hace hincapié en el *compromiso,* en la apasionada implicación del hombre en su propio ser mortal (al mismo tiempo carne y espíritu), en su descendencia, su familia, su tribu y su Dios; el hombre abstraído de estas implicaciones sería, para el pensamiento hebraico, apenas una pálida sombra de la persona humana real y viviente.

4) Para el hebreo lo eterno es un concepto más bien espectral, salvo en cuanto se corporiza en la persona del Dios incognoscible y terrible. Para el griego la eternidad es algo a lo

que el hombre tiene fácil y permanente acceso por medio del intelecto.

5) El griego inventó la lógica. Su definición del hombre como el animal racional es literalmente una referencia al animal lógico, *zoon logikon*; o aun más literalmente al animal que tiene un lenguaje, ya que la palabra lógica deriva del verbo *legein*, que significa decir, hablar, discurrir. El hombre es el animal capaz de formular un discurso lógico y orgánico.

En el caso del hebreo el nivel del intelecto se refleja bastante bien en el tonto y orgulloso charlataneo de los amigos de Job, cuyos argumentos nunca llegan al fondo del asunto. El intelecto y la lógica son la vanidad de los tontos, y no rozan los problemas esenciales de la vida, que ocurren a una profundidad que el lenguaje nunca puede alcanzar, la profundidad final de la fe. Dice Job al final del libro: "De oídas te había oído; más ahora mis ojos te ven".

6) El griego persigue la belleza y el bien como cosas que son idénticas, o por lo menos siempre coincidentes; en realidad, les atribuye un mismo nombre, lo "bello y bueno", *to kalokagathia*. El sentido hebreo del pecado, al que alude Matthew Arnold, posee demasiada conciencia de los aspectos amargos y refractarios de la existencia humana como para aceptar esta fácil identificación de lo bueno y lo bello. El sentimiento de lo pecaminoso en el hombre bíblico es el sentimiento de su radical finitud en su aspecto de imperfección. Por consiguiente, el bien del hebreo a veces debe presentar un rostro ingrato, del mismo modo que la belleza es a veces la máscara brillante del mal y de la corrupción.

No es necesario extender esta lista. Importa sobre todo aclarar la intuición central que informa cada uno de estos dos conceptos del hombre. Probablemente el lector ya ha adivinado que los aspectos típicos del hombre hebraico, son los mismos que la filosofía existencial ha procurado exhumar con el fin de llevarlos a la conciencia reflexiva de nuestra época, en la que como hecho histórico la religión hebrea (es decir, la religión occidental) no conserva para la masa de la humanidad su incondicional validez.

Este esquema comparativo probablemente ofrece un cuadro demasiado favorable del hebraísmo. Sin embargo, es necesa-

rio corregir la impresión dejada por Matthew Arnold (en este caso, vocero de una opinión que todavía prevalece), de que el principal contenido del hebraísmo es su energía y su voluntad moral. Debemos insistir en el contenido no ético del hebraísmo: el hombre bíblico también poseía su *conocimiento*, aunque no se trata del conocimiento intelectual del griego. No es el tipo de conocimiento que el hombre puede alcanzar exclusivamente por medio de la razón, y quizás llega a él prescindiendo por completo de la razón; más bien lo obtiene por medio del cuerpo y la sangre, los huesos y las entrañas, la confianza, la cólera, la confusión, el amor y el miedo; a través de su apasionada adhesión en la fe al Ser a quien nunca puede conocer intelectualmente. El hombre puede alcanzar este tipo de conocimiento sólo a través de la vida, no del razonamiento, y quizás en definitiva ni siquiera pueda decir cuál es exactamente el contenido de su conocimiento; a pesar de lo cual, merece igualmente la jerarquía de conocimiento, y en sus fuentes el hebraísmo lo poseía. A decir verdad, hemos falsificado un tanto el cuadro al considerar al helenismo más o menos en su expresión filosófica, y particularmente en la del filósofo Platón; la Hélade también produjo a los poetas trágicos Esquilo y Sófocles, que poseían otro tipo de conocimiento de la vida. Pero fue Grecia el país que produjo la filosofía, la lógica, la ciencia... y también a Platón, una figura que resume toda la ambigüedad del helenismo, que gira alrededor del fundamental problema de la razón y de lo irracional en la vida humana.

## 2. LA RAZÓN GRIEGA

El filósofo anglonorteamericano Whitehead ha señalado que "Dos mil quinientos años de filosofía occidental no son más que una serie de notas al pie de los escritos de Platón". Aparte la ironía que expresa "notas al pie", podemos aceptar la literal exactitud de esta afirmación. Los temas, los problemas, y aun en considerable medida los términos de toda la filosofía posterior de Occidente se encuentran en germen en los escritos de Platón. Todos los filósofos posteriores revelan un filial dependencia respecto a Platón... y es el caso aun de

Aristóteles, el gran héroe de todos los antiplatonistas. Y aunque la filosofía existencial es un esfuerzo radical por romper con esta tradición platónica, paradójicamente hay un aspecto existencial en el pensamiento de Platón. Tal es la riqueza y la ambigüedad de Platón como hombre y como filósofo.

Platón inició su carrera filosófica como resultado de una conversión. Se trata sin duda de un comienzo existencial. Había aspirado a ser poeta dramático, nos dice el biógrafo, pero después de un encuentro juvenil con Sócrates, quemó todos sus manuscritos y se consagró a la búsqueda de la sabiduría, a la que Sócrates había sacrificado su vida. Posteriormente y por el resto de su vida, Platón habría de librar contra los poetas una guerra que era primero y principalmente una guerra contra el poeta en sí mismo. Los pasos de la carrera de Platón, después de ese decisivo encuentro con Sócrates, delinean un curso que, como veremos después, merecerían este título: *La Muerte de un Poeta.* Sin embargo, el poeta nunca muere del todo en Platón —aunque él lo zahiera—, y en definitiva Platón retorna a un gran mito creador, el *Timaeus,* aunque esta obra asuma la forma de una alegoría de la ciencia y la metafísica. Su carrera es la victoria de la razón, o la lucha en pos de esa victoria, sobre las funciones poéticas y míticas. Y es tanto más notable porque se libró en el fuero íntimo de un hombre que poseía tan ricas dotes poéticas.

Pero hay en esto algo más importante que un dramático fragmento de una biografía personal: se trata de un acontecimiento del mayor significado en la historia occidental, porque se refiere a un hombre de la grandeza de Platón. En Platón la conciencia racional como tal se convierte, por primera vez en la historia humana, en función psíquica diferenciada. (Tal vez Sócrates alcanzó el mismo resultado antes que su discípulo, pero conocemos la filosofía de Sócrates a través de los escritos de Platón). La portentosa importancia de esta aparición de la razón puede ser estimada si comparamos a Grecia con las civilizaciones de la India y de China, de desarrollo semejante. En estas últimas los sabios florecieron en una época próxima al período de los presocráticos griegos; pero ni en India ni en China se aisló y distinguió claramente a la razón —es decir, se las diferenció— del resto del ser psíquico del hombre, de su sentimiento y su intuición. El hom-

bre oriental se mantiene en un plano de intuición, no de razón. Algunos grandes sabios como Buda y Lao-tsé se elevan por encima de lo mítico, pero no se convierten en apóstoles de la razón. La elevación de la razón a un plano perfectamente separado de las aguas primarias del inconsciente es una realización griega. Y de esa diferenciación la civilización occidental toma posteriormente el carácter que la distingue de las civilizaciones de Oriente. La ciencia misma, un producto peculiarmente occidental, fue posible sólo por intermedio de esta diferenciación de la razón y de su exaltación a la jerarquía de supremo poder humano.

La aparición de la razón que advertimos en los escritos de Platón fue un fundamental acontecimiento histórico en el que está incluida la propia vida del filósofo. Podemos delimitar este período señalando al comienzo del mismo a dos pensadores anteriores a Platón. Nos referimos a Heráclito y a Parménides, que florecieron alrededor de 480 a. C. Al final del período se encuentran las obras de Aristóteles, el discípulo de Platón, que llevó a su culminación el ideal racional esbozado por el maestro. En 399 a. C., Sócrates fue ejecutado nada menos que por leso delito de racionalismo; es decir, por un acto de razón que destruyó, de acuerdo con la opinión de los conservadores atenienses, a los dioses de la tribu. Estas fechas son como los puntos de una curva, y esta curva es una de las más significativas de la historia del hombre. Desde 480 a. C., la época de Heráclito y de Parménides, a la muerte de Aristóteles en 322 a. C., transcurre poco más de un siglo y medio. Durante ese siglo y medio el hombre ingresa en la historia con el carácter de un animal racional.

Parménides y Heráclito fueron visionarios y adivinadores. Parménides escribía en verso, y su poema se inicia anunciándose como la descripción de una visión concedida por la diosa, que en su carro lleva al poeta allende los portales del día y de la noche. Las sentencias de Heráclito son oscuras y revisten carácter oracular; y están destinadas a desempeñar el papel de oráculos: son revelaciones visionarias de lo real. La palabra griega que significa "yo sé" es *oida*; es el pretérito perfecto del verbo "ver" y significa "yo he visto". El que sabe es el hombre que ha visto, el que ha tenido una visión. Para la humanidad primitiva, el sabio, el hombre que cono-

cía, era el lector de oráculos, de sueños y de entrañas, el adivinador de la fortuna, el hechicero. El poeta que expresaba los "grandes sueños" de la tribu, al mismo tiempo se convertía en vocero de la sabiduría colectiva oculta, más profunda y más amplia. Al final de ese siglo y medio en que vivieron Platón y Aristóteles, este sabio ideal se había transformado en el hombre de intelecto puro, cuya expresión más elevada sería el filósofo racional y el hombre de ciencia teórico. Las vastas visiones intuitivas de la naturaleza, según se las encuentra en los pensadores presocráticos, ceden el lugar, en Aristóteles, a la sobriedad de la ciencia.

Actualmente estamos tan acostumbrados a considerar cosa sobrentendida nuestra conciencia racional, y en nuestra vida cotidiana estamos a tal punto sumergidos en sus operaciones, que al principio nos resulta difícil imaginar la importancia que este acontecimiento histórico tuvo para los griegos. Afirmados como estamos en los conceptos de evolución, todavía no nos hemos acostumbrado a la idea de que la conciencia misma es algo que ha evolucionado a lo largo de muchos siglos, y que todavía hoy está evolucionando. Sólo en el curso de este siglo, gracias a la moderna psicología, hemos aprendido cuán precario es a veces el dominio da la conciencia sobre la vida; y por consiguiente ahora comprendemos mejor cuánto esfuerzo humano e histórico se necesitó para elaborar dicha conciencia, y cuántos saltos de la capacidad creadora se requirieron, en determinados momentos, para ampliar su terreno habitual. Hemos visto que la historia de la filosofía fue escrita como historia social, o como historia económica, o fue interpretada desde muy distintos puntos de vista sociológicos, pero aún nos falta entender cabalmente la historia de la filosofía como parte de la evolución psíquica de la humanidad. Por supuesto, el concepto de evolución no puede ser interpretado aquí al modo simple y rectilíneo del pensamiento del siglo XIX, según aparece en Hegel y en Spencer, sino más bien en su total integralidad y ambigüedad, concebido simultáneamente como conquista y como pérdida, como avance y como regresión.

Nada ilustra mejor este último punto que la exaltación platónica de la razón. Para la humanidad el descubrimiento de los griegos representa un inmenso y necesario paso adelante;

pero es también una pérdida, pues la prístina totalidad del ser del hombre se ve disminuida, o por lo menos remitida a segundo plano. Considérese, por ejemplo, el famoso mito del alma en *Phaedrus*: el conductor del carro, la razón, sostiene las riendas de los corceles blancos y de los corceles negros. Los corceles blancos representan la parte espiritual o emocional del hombre, más dócil a los dictados de la razón; los corceles negros e indómitos, representan los apetitos o deseos, que sólo se someten al látigo del conductor. Los látigos y las riendas expresan ideas de coerción y de dominio; y sólo el conductor presenta un rostro humano, y en cambio el resto del hombre, la parte no racional, está representada bajo la forma animal. La razón, la parte divina del hombre, está separada, posee una naturaleza distinta de la que es propia del animal que lleva en sí. Aquí estamos a gran distancia de otro símbolo de la luz y la sombra que la humanidad primitiva, esta vez los chinos, nos transmitieron: el famoso diagrama de las fuerzas *yin* y *yang*, en el que la luz y la sombra se encuentran una al lado de la otra dentro del mismo círculo, la zona oscura penetrada por un punto de luz, y la luz por un punto de sombra, para simbolizar que cada una debe tomar algo de la otra, que la luz necesita de la sombra, e inversamente, para que las dos sean completas. En el mito de Platón aparece por primera vez esa escisión entre la razón y lo irracional que ha sido durante mucho tiempo la pesada carga de Occidente, hasta que el dualismo se hizo sentir del modo más violento en el seno de la cultura moderna.

La misma exaltación sobrehumana, o inhumana, de la razón aparece en otro de los mitos platónicos, la celebrada alegoría de la caverna en *La República*. El mito comienza con una descripción muy sombría de la condición humana real: Los hombres están sentados en la oscuridad de una caverna, encadenados; están de espaldas a la luz, de modo que sólo pueden ver las sombras de los objetos, proyectadas sobre la pared frente a la cual se encuentran. Uno de los prisioneros se libera, se vuelve para ver los objetos, de los que antes sólo conocía las sombras, y la luz misma que producía las sombras, y aún puede avanzar hacia la boca de la caverna y contemplar el sol.

Es un mito que describe el progreso del hombre de la oscuridad a la luz, de la ignorancia al conocimiento, del desamparo a la salvación. Afírmase que en su juventud Platón había estudiado las doctrinas de Cratilo, partidario de Heráclito que enseña que todas las cosas se hallaban en estado de permanente flujo, y que no había modo de escapar de la muerte y el cambio: el joven Platón, atormentado por esta visión, deseaba a toda costa hallar en lo eterno refugio frente a las inseguridades y a la devastación producida por el tiempo. De ahí la enorme atracción que sobre él ejercía la ciencia de las matemáticas, que nos ofrece un dominio de verdades eternas. Por lo menos aquí, en el dominio del pensamiento puro, el hombre puede hallar el modo de escapar del tiempo. De ahí también la tremenda fuerza emotiva que tuvo para él la teoría de las formas eternas o ideas, ya que éstas constituyen un dominio perdurable al cual el hombre tiene acceso. En el racionalismo de Platón debemos ver, no un frío proyecto científico, como el que plantearía posteriormente el Iluminismo europeo, sino una suerte de doctrina apasionadamente religiosa... una teoría que prometía al hombre salvarlo de las cosas que desde los tiempos primitivos eran más temibles para él; es decir, salvarlo de la muerte y del tiempo. El extraordinario hincapié que Platón hizo sobre la razón es en sí mismo un impulso religioso.

La luz y la sombra son símbolos humanos universales para los estados opuestos de redención y desamparo. Aparecen en todas las culturas... en el pensamiento hindú, budista, toísta y cristiano. El sabio o el santo es siempre el hombre esclarecido, el que camina en la luz. El mito de Platón, tomado simplemente como una historia, podría ser adoptado por cualquiera de estas religiones. Pero el uso que le da Platón es absolutamente propio, y notablemente distinto del uso que se observa en cualquiera de estas religiones. Pues cuando ha concluido la historia, Platón continúa explicando que es una alegoría: el avance desde la caverna hacia la luz, en el mito, corresponde a las etapas reales seguidas en la educación de los guardianes del Estado, y el principal contenido de esta educación, el único contenido desde los veinte a los treinta y cinco años, será el de la enseñanza de las matemáticas y de la dialéctica. En este punto podemos imaginar a un gran sabio

oriental, como por ejemplo Buda o Lao-tsé, frunciendo el ceño: el esclarecimiento que ellos buscaban, que era la redención del individuo, no era el fruto de ese severo adiestramiento intelectual y lógico. Y nuestra propia observación de los matemáticos profesionales no confirma la opinión de que constituyen los más completos y cabales especímenes psicológicos que la humanidad puede ofrecer. En el extraordinario hincapié de Platón sobre las matemáticas vemos los vestigios del pitagorismo, en el que se atribuía a las matemáticas un carácter sagrado y religioso.

Detrás del hincapié de Platón en las matemáticas se encuentra su teoría de las Ideas: los objetos "realmente reales" del universo, *ta ontos onta*, son los universales o Ideas. Las cosas particulares son a medias reales y a medias irreales... es decir, son reales sólo en la medida en que participan de los universales eternos. Lo universal es totalmente real porque es eterno; lo particular fugaz y cambiante sólo posee una espectral suerte de realidad porque deviene, y entonces es como si nunca hubiera sido. La humanidad, lo universal, es más real que cualquier hombre individual. Tal el fundamental hincapié del platonismo, según se transmitió a toda la filosofía posterior; y es precisamente el aspecto contra el cual se rebela la filosofía existencial contemporánea. Kierkegaard y Nietzsche en el siglo XIX fueron los primeros en invertir la escala platónica de valores, y en afirmar que lo individual, lo uno, precisamente en cuanto constituye una excepción a la norma universal, tiene precedencia sobre lo universal.

Todo el resto de la doctrina de Platón se deduce de su identificación del verdadero Ser, de "realidad real" con las Ideas. Como el arte, por ejemplo, se ocupa de los objetos de los sentidos, y por consiguiente de los particulares, se ocupa exclusivamente de sombras y es en sí mismo una forma de falsedad. La filosofía y la ciencia teórica poseen más elevado valor que el arte porque sólo en ella se realiza la verdad, cosa que no ocurre en las artes. El anterior sentido de la verdad, que incluía también las expresiones de los poetas, aquí varía para transformarse en un concepto puramente intelectual. Desde el punto de vista psicológico, el significado de la teoría, la teoría de las Ideas de Platón, implica transferir el centro de gravedad de la realidad sensorial a una realidad supra-

sensible. Quizás esa actitud fuera indispensable en el período histórico que nos ocupa: pues para que el hombre ingresara en la historia como un animal racional, era necesario que estuviese convencido de que los objetos de su razonamiento, las Ideas, eran más reales que su propia persona individual o que los objetos particulares que conformaban su mundo. El gran progreso hacia el racionalismo exigía su propia mitología... tal es constantemente la ambigüedad de la evolución humana.

Como hemos visto, Platón valoraba (es decir, consideraba "realmente real") lo eterno como superior a lo temporal, lo universal por encima de lo particular, la razón por encima de la mitad no racional del hombre. En todas estas valoraciones su doctrina es profundamente antiexistencial; es una filosofía de la esencia antes que de la existencia. Sin embargo, conserva cierto carácter existencial cuando concibe la actividad filosófica esencialmente como un medio de salvación personal. Platón no poseía una concepción de la metafísica propiamente dicha, conocida como una rama puramente teórica de la filosofía consagrada al estudio del Ser como Ser. Era ateniense hasta la médula, lo cual significaba que su interés por la vida política, por la *polis*, subordinaba a todos los demás intereses humanos. Atenas no produjo metafísicos; estos últimos se originaron más bien en otras regiones del mundo griego: Jonia, Milesia, Sicilia, Italia Meridional; el fundador de la metafísica como disciplina rigurosa y separada fue Aristóteles, nativo de Estagira, en Macedonia. Pero para el ateniense Platón, toda la especulación metafísica era simplemente un medio en la apasionada investigación humana del estado ideal y del modo ideal de vida... en resumen, un medio para alcanzar la redención del hombre. La figura de Sócrates como presencia humana viva domina los primeros diálogos porque para el joven Platón, Sócrates el hombre era la encarnación misma de la filosofía, concebida esta última como un modo concreto de vida, una vocación y una búsqueda personales. Precisamente en este sentido, más de dos mil años después, Kierkegaard habría de revivir la figura de Sócrates, el pensador que vivió su propio pensamiento y no fue simplemente el profesor de una academia, y su precursor en el pensamiento existencial. Todo esto contribuye a la riqueza y a la ambigüedad de los escritos platónicos. Pero la figura del pro-

pio Sócrates sufre ciertas transformaciones radicales a medida que seguimos el desarrollo y la sistematización del racionalismo de Platón. En los primeros diálogos, los llamados "socráticos", la personalidad de Sócrates aparece descrita con trazos vívidos y dramáticos; pero, poco a poco, se convierte simplemente en un nombre, en portavoz de las opiniones cada vez más sistemáticas de Platón, y los diálogos tienden a convertirse en monólogos, en meros ensayos formales. En *Phaedrus*, Sócrates es todavía amigo de los poetas: los mayores dones recibidos por los hombres, nos dice el filósofo, provienen de alguna forma de inspirada locura, y el hombre de espíritu poético perseguido por las masas, ocupa un lugar cercano al del filósofo en la jerarquía de los valores humanos. Pero en *El Sofista*, uno de los últimos diálogos, se abruma a los poetas con el mismo desprestigio que a los sofistas, como traficantes del no ser y tratantes de falsedades. A esta altura de las cosas la figura del propio Sócrates ha dejado de ser una persona de carne y hueso para convertirse en un abstracto razonador. En los últimos diálogos incluso pasa a segundo plano: la principal figura de *El Sofista* es el Forastero eleático; en *Las Leyes* ocupa ese lugar el Forastero ateniense, y en el *Parménides*, la venerable figura de Parménides da una conferencia a Sócrates sobre los vericuetos de la dialéctica. Parte de este proceso quizás se deba simplemente al debilitamiento del recuerdo: el Sócrates que murió en 399 a. C., había impresionado hondamente la mente del joven, al extremo que durante los treinta o cuarenta años siguientes prácticamente dominó la vida de Platón; pero con el andar del tiempo, aun esa vívida figura tenía que debilitarse, y a modo de inconsciente compensación Platón necesitaba afirmarse contra Sócrates. Estas figuras desconocidas —el Forastero eleático y el Forastero ateniense— son simplemente sombras del propio Platón, aspectos de su personalidad que no habían podido hablar por boca de Sócrates, pero que al fin exigían ser reconocidas. Por su encuentro con Sócrates, Platón había renunciado a la carrera poética; y finalmente, al cabo de su vida, en *Las Leyes*, el menos poético de sus diálogos, propugna la pena de muerte para aquellos cuyo pensamiento se oponga a la ortodoxia religosa del Estado... precisamente el delito que determinó que la ortodoxia ateniense condenara a muerte a

Sócrates. En actitud de rebelión contra este acto el propio Platón se había consagrado a la filosofía y ahora, inconscientemente se vengaba de la figura que había dominado su vida.

Cuando con Aristóteles llegamos al final del gran ciclo histórico que empezó con los presocráticos, la filosofía se ha convertido en una disciplina puramente teórica y objetiva. Las principales ramas de la filosofía, según la conocemos ahora en su carácter de materia académica, habían sido definidas. Se identifica a la sabiduría con la metafísica, o "Primera Filosofía", a la que se confiere la condición de disciplina objetiva y teórica: al fin se ha enterrado definitivamente el espectro del Sócrates existencial. (El desarrollo de la gran curva histórica es tanto más notable si consideramos el propio desarrollo individual de Aristóteles, según ha sido definido por Werner Jaeger: en su juventud, cuando aún se mantenía en los límites del platonismo, el propio Aristóteles concebía a la filosofía como la búsqueda personal y apasionada de la redención frente a la rueda del nacimiento y la muerte). Se habían echado los fundamentos de las ciencias, según Occidente las conoce, y ello fue posible únicamente porque la razón se había desprendido de los impulsos míticos, religiosos y poéticos con los que hasta entonces se mezclaba, y que desfiguraban su propia y particular identidad.

El pensamiento de Occidente se ha desarrollado a la sombra de los griegos, y la afirmación es válida también para los pensadores occidentales posteriores que se rebelaron contra la sabiduría griega, y que concibieron su propia rebelión en los términos establecidos por los griegos. Por consiguiente, si queremos comprender algunas de las rebeliones posteriores que contra ellos se suscitaron, y particularmente el esfuerzo moderno de la filosofía existencial para desbordar de una vez dichos límites, es preciso que entendamos el racionalismo griego en toda su amplitud y su profundidad. El racionalismo de los griegos no fue el mero saludo ocasional a la razón que un orador moderno puede formular ante un público universitario. El pensamiento de los griegos era consecuente, severo y audaz; y esas características se acentuaban particularmente cuando situaban a la razón en la cúspide de la jerarquía humana. ¿Quién es más grande, el artista o el pensador? ¿Mo-

zart, el creador de música, es inferior al físico Helmholtz, el teórico que explicó la naturaleza del sonido? ¿Cuál vida es superior, la de Shakespeare, el poeta más grande en idioma inglés, o la de Newton, el más grande hombre de ciencia inglés? Hoy vacilaríamos en responder a estos interrogantes, y en nuestra timidez quizás los rechazáramos por absurdos. No era tal el caso de los griegos. El joven griego que sintiera vocación tanto por la poesía como por la teoría, y entre ambas quisiese elegir su carrera, buscaría saber cuál de las dos disciplinas conducía a una vida mejor; pues bien, ni Platón ni Aristóteles habrían vacilado en la respuesta: la vida teórica es superior a la vida del artista, o a la vida del hombre práctico que se dedica a la política... o a la del santo, para el caso, aunque ellos aún no conocían este tipo de existencia. En su *Moral a Nicómaco,* Aristóteles nos ofrece un cuadro notablemente flexible y completo de la naturaleza humana y de muchos diferentes objetivos, o formas del bien, a los que puede aspirar; pero el propio filósofo entiende que el problema ético no está resuelto si no se define cuál de las posibles formas del bien es la mejor, y en el libro décimo y final de esta obra expresa su propia preferencia (formulada, naturalmente, bajo la forma de una verdad objetiva) por la vida de razón pura, la vida del filósofo u hombre de ciencia, a la que atribuye el carácter de forma suprema. Conviene leer atentamente las propias palabras de Aristóteles:

> Parecería también que esto [la Razón] es el auténtico yo de cada hombre, puesto que es la parte suprema y mejor. Sería extraño, pues, que no eligiera su propia vida, sino la de otro. ...Lo que es naturalmente propio para cada criatura es también para ella lo supremo y lo más grato. Y así, para el hombre, ésta será la vida de Razón, ya que la Razón es, en el más elevado sentido, el yo del hombre. (*Eth. Nic.* X,7.)

La razón, nos dice Aristóteles, es la parte suprema de nuestra personalidad: lo que la persona humana es realmente. Por consiguiente, la razón del individuo es el yo real del individuo, el centro de la propia identidad personal. Esto es el racionalismo formulado en sus términos más severos y vigorosos —*que el yo racional del individuo es el yo real del individuo*—, y en esta forma prevaleció en las opiniones de los filósofos

occidentales hasta los tiempos modernos. Incluso el cristianismo de la Edad Media, cuando asimilaba a Aristóteles no desechaba el principio aristotélico: simplemente concertaba una alianza inestable entre la fe como centro sobrenatural de la personalidad y la razón como centro natural; el hombre natural conservaba su carácter de hombre aristotélico, cuyo yo real era el yo racional.

Aristóteles no tuvo, como Platón, un dominio de esencias eternas, el único "realmente real", para garantizar la primacía de la razón. De todos modos, también él halló una base metafísica para esta primacía, en la inteligibilidad de todo Ser según descansa en una Primera Causa. Conocer, dice Aristóteles, es conocer la causa, y la razón humana puede ascender al conocimiento de la Primera Causa de todas las cosas, el Impulso del Universo a quien nada conmueve: Dios. Mientras la inteligencia humana tenga la perspectiva de explorar todo el cosmos, desde sus alturas máximas hasta sus más profundas honduras, al extremo de que pueda discernir la razón última y suficiente de la existencia de este cosmos y de su modo particular de existencia... mientras se prometa al intelecto ese objetivo, todos los espectáculos sugeridos por el arte, todos los triunfos mundanales de la vida práctica, serán poca cosa en comparación con lo anterior. El valor del arte o de la vida práctica necesariamente será inferior al valor de una visión teórica tan completa y general. La conexión entre la razón teórica como la suprema función humana y la posible totalidad de su visión del cosmos es intrínseca: esta última garantiza el valor supremo de aquélla. Pues donde puede conocerse la razón última de las cosas, ¿quién se abstendrá del esfuerzo necesario para conocerla, o se dejará distraer por otros objetivos que participan de la finitud y parcialidad de nuestra pobre y débil existencia humana? "Feliz quien conoce las causas de las cosas", dice el poeta romano; y el hombre más feliz será el que conozca las causas últimas de las cosas.

Pero, ¿adónde va a parar esta concepción del hombre más excelso identificado con el hombre teórico si concebimos a la existencia humana como totalmente finita, y si se ven en la razón humana, y en el conocimento que ella pueda producir, elementos finitos como el resto del ser del hombre? En ese caso, la posibilidad de que el sistema del conocimiento huma-

no pueda cerrarse y completarse, de que todo el Ser puede integrarse definitivamente en una visión, desaparece, y se deja al hombre en su paciente avance por el infinito camino del conocimiento, que nunca llega a su fin. Si la ciencia continuara sus investigaciones ininterrumpidamente durante mil años, no por ello nos revelaría el sentido final de las cosas. Como somos finitos, nunca llegaríamos al más alto objeto del conocimiento, a Dios, que para esta tradición racionalista es la meta que supera a todas las demás. Este concepto de la finitud pone en tela de juicio la supremacía que a la razón se ha otorgado tradicionalmente sobre las restantes funciones humanas en la historia de la filosofía occidental. Ciertamente, es posible que se persiga el conocimiento teórico como una pasión personal, o que sus comprobaciones tengan aplicaciones prácticas; pero su valor por encima del que poseen las demás actividades humanas (por ejemplo el arte o la religión) no puede ser demostrado mediante la afirmación de que alcanzará lo Absoluto. Supongamos, por ejemplo, que se nos dice que debemos recorrer cierto camino; preguntamos el motivo, y quizás se nos conteste que debemos hacerlo porque el paseo es placentero o útil (conveniente para nuestra salud); pero si se nos dijera que al final del camino hay un fabuloso tesoro, experimentaríamos la imperiosa necesidad de llegar a la meta. Precisamente la idea de este tesoro al final del camino es lo que ha desaparecido del horizonte moderno, por la simple razón de que el propio final del camino ha desaparecido.

De ahí que en nuestra época hayamos retornado a los interrogantes, en apariencia ingenuos, que se planteaban los griegos, aunque nosotros los formulemos desde un ángulo distinto, como Nietzsche fue el primero en hacer: ¿Qué es superior, la ciencia o el arte? ¿Quién posee más elevada jerarquía, el hombre teórico o el práctico? ¿O el santo? ¿O el artista? ¿El hombre de fe o el hombre de razón? Si el hombre ya no tiene ante su ojo mental la perspectiva de la Gran Cadena del Ser, del cosmos ordenado racionalmente y accesible en todas sus partes a la razón, ¿qué objetivo pueden fijarse los filósofos que sea equiparable a la grandeza del antiguo ideal griego de la *bios theoretikos*, la vida teórica que plasmó el destino del hombre occidental durante milenios?

## CAPÍTULO V

# LAS FUENTES CRISTIANAS

### 1. FE Y RAZÓN

Aunque fuertemente matizado por las influencias griegas y neoplatónicas, el cristianismo pertenece a la tendencia hebraica antes que a la helenista de la naturaleza del hombre, porque se basa sobre todo en la fe, y porque atribuye al hombre de fe mayor jerarquía que al hombre de razón. En los principios del cristianismo, San Pablo nos dice a menudo que la fe que él predica es locura para los griegos, porque éstos exigen "sabiduría", la cual, por supuesto, en el caso de los griegos significa una filosofía racional y no la fe religiosa. Pero el hecho histórico de que el cristianismo surgió en un mundo que ya conocía la razón gracias a los griegos distingue a la fe cristiana de la fe hebraica del Antiguo Testamento. El antiguo hombre bíblico conocía las incertidumbres y vacilaciones de la fe como un problema de experiencia personal, pero aún no conocía el conflicto total de la fe con la razón, porque la razón misma conquistó vigencia histórica tiempo después, con los griegos. Por consiguiente, la fe cristiana es más intensa que la del Antiguo Testamento, y al mismo tiempo paradójica: no sólo es fe más allá de los límites de la razón sino, si es necesario, *contra* la razón. Este problema de la relación entre la fe y la razón, planteado por San Pablo, no sólo es el problema esencial encarado por los filósofos cristianos de varios siglos; es también la raíz misma de la civilización cristiana posterior.

En la civilización moderna el problema subsiste, aunque naturalmente se nos plantea de muy distinto modo que a San Pablo. Pues, ¿qué es la fe? A través de los siglos los filósofos han intentado analizarla y describirla, pero todo lo que

escribieron no logra reproducir mentalmente el hecho mismo. La fe es la fe, vital e indescriptible. Quien tiene fe, sabe lo que es; y quizás también el que sincera y dolorosamente sabe que no la tiene posee alguna sospecha de lo que significa, de lo que implica su ausencia en un corazón que se siente seco y agotado. No es posible describir la fe a una mente totalmente racional, del mismo modo que no es posible explicar la naturaleza de los colores a un ciego. Afortunadamente, podemos reconocerla cuando la vemos en otros; por ejemplo en San Pablo, el caso de un hombre en quien la fe ha absorbido toda la personalidad. Así, vital e indescriptible, la fe participa del misterio de la vida misma. La oposición entre fe y razón es la que existe entre lo vital y lo racional; y formulada en esos términos, la oposición es un fundamental problema moderno. Se trata de saber dónde situamos el centro de la personalidad humana: San Pablo afirma que ese centro es la fe, y Aristóteles lo sitúa en la razón; y estas dos concepciones, diametralmente opuestas, demuestran cómo en las fuentes mismas la visión cristiana del hombre discrepa absolutamente de la que caracteriza a la filosofía griega, por mucho que los pensadores posteriores hayan tratado de salvar la distancia que las separa.

Desde el punto de vista de la razón, toda fe, incluida la fe en la razón misma, es paradójica, ya que la fe y la razón son funciones fundamentalmente distintas de la psiquis humana. Pero el carácter paradójico de la fe cristiana se acentúa aún más debido a su contenido específico: que el Hijo de Dios se hizo hombre, murió, y resucitó de entre los muertos. En este punto San Pablo sabe que sus adversarios no son sólo los filósofos griegos, sino también los fieles hebreos. Para los griegos, nos dice, el cristianismo es locura; para los judíos es escándalo. Si los griegos exigen sabiduría, los judíos, por su parte, reclaman un signo —es decir, un hecho definido y milagroso que demuestre que este Jesús de Nazaret es realmente el Mesías prometido. El supremo artículo de fe que se apodera de la mente de Pablo no es la Encarnación —que el Dios Infinito se haya convertido en hombre finito, lo que posteriormente sería para Kierkegaard la paradoja absoluta y el escándalo del cristianismo—, sino la resurreción de Jesús. (En realidad, es extremadamente dudoso que en San

Pablo haya nada que se parezca a una doctrina definida de la Encarnación). El hecho central de su fe es que Jesús resucitó efectivamente de los muertos, de modo que se ha conquistado a la muerte misma... en definitiva, el deseo más ardiente del hombre. El problema de la muerte se encuentra en el centro de la conciencia religiosa —en realidad, cuando sostenía esta postura, Unamuno seguía a San Pablo—, y en el centro de un sector de la conciencia filosófica más importante de lo que esta misma conciencia comprende. Platón creyó en las ideas eternas, porque temía morir. (Ello no implica menosprecio personal, porque el hombre que no teme morir, en realidad no está vivo). Y porque el alma participaba de las Ideas eternas, también ella podría ser eterna, de modo que Platón, el hombre, sobreviviría a la muerte. Pero los instintos de Pablo son más sagaces: sabe que ni la razón platónica, ni cualquier otra forma racional puede convencernos de la inmortalidad; lo único eficaz es un milagro... el más sorprendente de todos los milagros, algo que aturda a los griegos y a los judíos escépticos. Hoy diríamos que un milagro como la Resurrección simplemente contradice el orden natural, mientras que la Encarnación contradice incluso la lógica; pero hablamos así porque tenemos el ventajoso punto de vista de Kierkegaard. No era así durante los primeros tiempos de la cristiandad, cuando la fe, más ingenua y primitiva, estaba más cerca de la esencia de las cosas.

Y no era así más de un siglo después de Pablo, en vida de Tertuliano (150-225), padre de la Iglesia, citado a menudo como precursor existencial de Kierkegaard. Como Kierkegaard, Tertuliano era un brillante intelectual y un vigoroso escritor, que opuso al intelecto mismo todo el poder de su mente y de su retórica. Y lo mismo que Kierkegaard, también insiste en el carácter absolutamente paradójico de la fe cristiana; pero obsérvese en el pasaje tan frecuentemente de *De Carne Christi* dónde sitúa el centro de gravedad, por considerarlo la paradoja central:

> El Hijo de Dios fue crucificado; estoy avergonzado de ello porque el hombre necesita avergonzarse de ello. Y el Hijo de Dios murió; es absolutamente necesario creerlo, porque es absurdo. Y Él fue sepultado y resucitó; el hecho es cierto porque es imposible.

Aquí concluye el paralelo con Kierkegaard, como necesariamente ocurre en las comparaciones históricas entre hombres de épocas muy distintas. No hay un Kierkegaard antes de Kierkegaard, ni un Nietzsche antes de Nietzsche, y en general nadie antes de sí mismo, por la sencilla razón de que en la historia nada individual y grande ocurre antes de su tiempo... antes de que aparezcan las condiciones que lo posibilitan. Tertuliano fue un escritor cristiano de los primeros tiempos del cristianismo, cuando la fe se mostraba agresiva, se extendía y conquistaba. Kierkegaard aparece al final del cristianismo, cuando ya está en retirada y medio enterrado bajo el embate de una civilización secular en proceso de desarrollo.

La violencia del conflicto entre la fe y la razón, que encuentra expresión en el antirracionalismo de un Tertuliano, aparece mitigada cuando llegamos a una figura como San Agustín (354-430), a quien a menudo se cita como precur-
cuentra expresión en el antirracionalismo de un Tertuliano,
El existencialismo de San Agustín reside en su fuerza como psicólogo religioso, expresada del modo más notable y dramática en sus *Confesiones*. Agustín demuestra una sensibilidad casi voluptuosa para ciertos aspectos del Yo: su íntima inquietud, su estremecimiento y su fragilidad, su anhelo de trascendencia por medio del amor; y en las *Confesiones* nos ofrece una revelación de la experiencia subjetiva tal como ni siquiera aparece en las más altas expresiones de la literatura helénica; y como tampoco podía aparecer en ellas, porque esta interiorización de la experiencia sobrevino a través del cristianismo, y era desconocido para el mundo griego anterior. Donde Platón y Aristóteles habían formulado la pregunta: ¿Qué es el hombre?, San Agustín (en las *Confesiones*) pregunta: ¿Qué soy yo? Esta transformación es decisiva. La primera pregunta presupone un mundo de objetos, un orden zoológico y natural cristalizado, en el que estaba incluido el hombre; y una vez que se había hallado el lugar preciso del hombre en dicho orden, se agregaba la característica diferencial específica que era la razón. La pregunta de Agustín, por otra parte, proviene de un centro completamente distinto, más oscuro y vital, que se encuentra en el mismo individuo que formula la pregunta: se ori-

gina en un sentimiento agudamente personal de desamparo y de pérdida, más bien que en la objetividad con que la razón examina el mundo de los objetos para situar zoológicamente a su portador, el hombre. Por consiguiente, la pregunta de Agustín implica que no es posible definir al hombre situándolo en ese orden natural, pues el hombre, en tanto que se pregunta, ¿Quién soy?, ya ha traspuesto las barreras que lo mantenían en el mundo animal. Así, Agustín abre la puerta a una visión del hombre totalmente distinta de la que prevalecía en el pensamiento griego.

Abre la puerta, pero en realidad no entra. Pues el otro aspecto de San Agustín, es Agustín el neoplatónico. Como teólogo formal le interesaba la justificación de las actitudes de Dios frente al hombre, y particularmente la justificación del cosmos de Dios; y cuando tuvo que pensar cósmicamente, antes que personalmente, encontró a mano la metafísica del *Timaeus*, de Platón, y del neoplatónico Plotino, y la consideró apropiada para sus fines. La dualidad que originó por una parte la personalidad de Agustín, el lírico existencialista de experiencia religiosa, y por otra a Agustín el teólogo formal (que pensaba con los conceptos de la metafísica griega) se prolonga durante los siglos de filosofía medieval que siguieron; pero no se convirtió en dolorosa conciencia hasta el período moderno, en que la estructura eclesiástica de la Iglesia, que había mantenido en una suerte de equilibrio a los elementos antagónicos, ya no pudo cumplir esa misión.

La oposición o dualidad de Agustín puede ilustrarse en un punto fundamental: el problema del mal. A lo largo de muchas páginas de las *Confesiones* nos revela con maravilloso vigor la presencia del mal y de lo negativo en nuestra existencia; pero como teólogo formal, en su *Enchiridion* (que es un manual de teología), se ve obligado a eliminar de la existencia todo lo negativo, o a sublimarlo en una armonía más general. Todo el mal, nos dice, es la ausencia del ser, y por consiguiente una forma de no ser; y como lo negativo no es real, a diferencia del ser positivo, nos sentimos más o menos consolados. San Agustín realizó aquí un esfuerzo de creación de una teodicea, una justificación del bien del cosmos de Dios; después de Agustín, la teodicea fue el proyecto central de todos los metafísicos cristianos, hasta llegar a

Leibnitz y a Hegel. El optimismo cósmico de Leibnitz llegó a su desenlance cómico en el doctor Pangloss de *Cándido,* de Voltaire; y el de Hegel en la rebelión existencial de Kierkegaard. Hegel es el punto final de la línea, porque una vez que el espíritu de la rebelión existencial ha ingresado en el mundo moderno, nos vemos obligados a tomar el partido de Iván Karamazov, que afirma que se ve "obligado a declinar el billete" —es decir, el billete de admisión a un cosmos en el que tanto mal debe existir como precondición necesaria del bien. En el mismo sentido, hoy nos vemos obligados a tomar partido en favor del Agustín que escribió las *Confesiones* contra el que creó el *Enchiridion,* porque comprendemos que la teodicea no es sino la tragicomedia del racionalismo *in extremis.* La teodicea es un intento de tratar a Dios como objeto metafísico, de razonar sobre Él y Su cosmos, de modo que la perfección de ambos aparezca como una certidumbre racional. Detrás de todo esto se encuentra la necesidad humana de buscar seguridad en un mundo en el que el hombre se siente desamparado. Pero la razón no puede ofrecer esa seguridad; si pudiera hacerlo la fe no sería necesaria, o por lo menos no sería tan difícil. En la milenaria lucha entre lo racional y lo vital, la rebelión moderna contra la teodicea (o lo que es igual, el reconocimiento moderno de su imposibilidad) está del lado de lo vital, ya que sólo esto último arraiga firmemente en esos inexpugnables elementos de nuestra existencia que Agustín describió en sus *Confesiones,* aunque luego —en función de metafísico— procuró desecharlos.

Para San Agustín, la fe y la razón —lo vital y lo racional— se reúnen en eventual armonía; y también en esto fijó la pauta del pensamiento cristiano para el millar de años de la Edad Media que habría de seguir. Después de Agustín la fórmula fue: "La fe que busca hacerse inteligible"; es decir, la fe tomada como dato, como un hecho dado dentro de la existencia del individuo, y que luego procura autoelaborarse racionalmente hasta donde ello es posible. En un mundo neoplatónico era fácil que la fe buscara su propia inteligibilidad, pues aunque los propios filósofos no lo supieran, ese mismo cosmos descansaba sobre una fe: dado un universo en el que Dios ya irradiaba como un sol infinito, era posible

hallar por doquier analogías y réplicas de los dogmas de la fe. Si no era posible probar el dogma de la Trinidad, por lo menos era posible señalar en la naturaleza y en el hombre semejanzas con la Trinidad. De ese modo el dogma era más plausible, aunque su naturaleza íntima continuara siendo un misterio para la razón. Que dicho dogma contradice absolutamente a la razón es algo que el filósofo medieval nunca advirtió o reconoció. Contrariamente al caso de Tertuliano, la fe se había convertido *más allá* de la razón, pero nunca contra ella o a pesar de ella. En general, durante la Edad Media la posición de la razón fue inatacable, por mucho que ello parezca paradójico.

Ayudó a ello la consolidación de la Iglesia, tanto institucional como dogmáticamente. A medida que la Iglesia enunciaba su fe en un artículo tras otro del dogma, se dejaba al filósofo medieval en libertad de practicar el racionalismo que se le antojara, ya que la parte no racional del individuo se hallaba contenida y expresada en la estructura de la Iglesia, y por consiguiente podía cuidar de sí misma. Los historiadores seculares han expresado a menudo que la Iglesia medieval tiranizaba amargamente la inteligencia de los pensadores de la época. Esta afirmación sin duda es válida desde el punto de vista de la mente secular moderna (de la que, dicho sea de pasada, no existía contrapartida en la época medieval); pero, ciertamente, no puede afirmarse que los propios pensadores medievales sintieran lo mismo con respecto a los dogmas de su fe. Se veía en esos dogmas el fluido psíquico vital en el que la propia razón se desplazaba y actuaba, de manera que los dogmas venían a ser el secreto resorte y el sostén de la razón. Tocó a los filósofos protestantes posteriores, como Kant, experimentar la fatal pero necesaria escisión entre la razón y el dogma, al extremo de que Kant puede señalar que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios descansan realmente sobre la fe inconsciente. Lo que el pensador medieval a menudo creía razón, en realidad era fe; y el error se originaba no en una deficiencia de la capacidad lógica de estos pensadores, sino en el hecho de que la razón que ejercitaban arraigaba en su *existencia* histórica; en resumen, la existencia de una Edad de la Fe.

Por supuesto, de tiempo en tiempo se oían rumores de dis-

cordia en el ámbito de la armonía medieval. La tensión entre lo vital y lo racional en el hombre implica un equilibrio muy delicado, de modo que la cosa puede derivar en guerra franca aunque el individuo esté totalmente contenido en una Iglesia universal. Los instintos del hombre son harto terrenales, y perciben sagazmente el momento en que el advenimiento de la lógica los amenaza. En el siglo XI, la época del ingenio y bello arte romántico, cuando las obras lógicas de Aristóteles comenzaban a circular en Occidente, estalló una violenta controversia entre "teólogos" y "dialécticos". Los teólogos eran los voceros de la fe, los dialécticos defendían la lógica. Se replanteaba nuevamente el antiguo conflicto entre la fe y la razón, ahora agudizado por la intuición de una época ingenua y tosca de que el advenimiento mismo de la razón constituía por sí solo una amenaza. La figura más notable de la controversia fue Pedro Damiani (1007-1072), el más vigoroso portavoz del partido de los teólogos, que atacó la exaltación de la gramática y la lógica (lo que actualmente denominaríamos semántica), porque las consideraba tentación del Demonio. En realidad, dice Damiani, el Demonio fue el primer gramático, pues en el Jardín del Edén tentó a Adán con la promesa: "Seréis como dioses", y de ese modo le enseñó a declinar la palabra "Dios" en plural. De acuerdo con este teólogo, la lógica es inútil para ayudarnos a conocer a Dios, porque Dios en Su naturaleza es tan incomprensible y omnipotente que trasciende la ley fundamental de la lógica, el principio de contradicción; Dios incluso puede abolir el pasado, ordenar que lo que ocurrió no haya sucedido. La lógica es un instrumento creado por el hombre, y Dios no puede ser medido con arreglo a los requerimientos de aquél. No estamos lejos aquí de la protesta que Pascal formularía mucho después: "No el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob".

De todos modos, y a pesar de estas disputas y protestas, el proceso de esclarecimiento continuó; y la razón griega, expresada en las obras de Aristóteles, se difundió paulatinamente en Occidente. Los filósofos de los siglos XII y XIII debieron realizar esfuerzos prodigiosos para concertar el concordato medieval definitivo entre la fe y la razón. El momento de síntesis, cuando al fin llegó, durante el siglo XIII

y a principios del siglo XIV, produjo una civilización que quizá sea una de las más bellas creadas jamás por el hombre; aunque, como todo lo que posee belleza mortal fue una criatura del tiempo y de la inseguridad. El hecho de que los filósofos tuvieran que esforzarse tan prodigiosamente para tender le puente, revela cuán delicado es el equilibrio entre lo vital y lo racional, y que la armonía entre ambas no se da por sí sola. La armonía medieval fue adquirida a un precio. En el pensamiento de Santo Tomás de Aquino (1225?-1274?) la obra cumbre de síntesis, el hombre, es —para utilizar la imagen de Bernard Groethuysen—, en realidad un centauro, un ser dividido entre el orden natural y el teológico. En el orden natural el hombre tomista es aristotélico, una criatura cuyo centro es la razón y cuya forma sustancial es el alma racional, y al cristiano Santo Tomás no se le mueve un pelo cuando comenta el pasaje de la *Ética*, de Aristóteles, que afirma llanamente que la razón es nuestro yo auténtico y real, el centro de nuestra identidad personal, y se limita a desarrollarlo en actitud de franco acuerdo. Podría excusarse esa actitud, interpretándola simplemente como la exposición pedagógica de un maestro que se identifica con su texto; pero en la *Summa Theologica*, repite que el intelecto especulativo o teórico es la suprema función del hombre, la función a la que se subordinan todas las demás. A decir verdad, el animal racional del orden natural está subordinado a lo sobrenatural; pero dicha subordinación cristaliza por medio de una visión intelectual —la visión final, de la esencia de Dios— que informa y purifica la voluntad. Ciertamente, se trata de una síntesis, ¡pero cuánto nos hemos alejado de la experiencia del hombre bíblico o de la que vivieron los primeros cristianos, cuya fe era sentida como algo que atravesaba las entrañas y el vientre del espíritu del hombre!

A pesar de la síntesis, a pesar de que los filósofos de esta época habían llegado a la conclusión de que la fe y la razón concuerdan, el antiguo problema de la relación entre lo vital y lo racional no desapareció; simplemente se sumergió, para reaparecer por otro lado: esta vez en la controversia entre el voluntarismo y el intelectualismo. Después de Santo Tomás, Duns Scotus (1265?-1308) y sus partidarios defendieron una doctrina opuesta a la concepción tomista. En efecto,

afirmaron la primacía de la voluntad sobre el intelecto. En una época de ilimitado racionalismo (por supuesto, nos referimos a los filósofos: la vida real y concreta de entonces se hallaba muy lejos de dicho racionalismo), una doctrina semejante era el eco débil pero inconfundible del grito de la cristiandad primitiva lanzado por San Pablo cuando dijo que no venía a traer sabiduría a los filósofos sino la voluntad de salvación a toda la humanidad. Scotus, que era franciscano, y por consiguiente agustiniano, recordaba también la voz existencial de las *Confesiones*, de San Agustín.

Santo Tomás, el intelectualista, había argüido que en el hombre el intelecto está antes que la voluntad, puesto que el intelecto determina la voluntad, y que sólo podemos desear lo que conocemos. Scotus, el voluntarista, replicó que la voluntad determina cuáles son las ideas hacia las que el intelecto se volverá, y que por consiguiente en definitiva determina qué conocerá el intelecto. Planteado de ese modo, el problema parece tan insoluble como el que pregunta si existió primero la gallina o el huevo. Y por otra parte este problema de la primacía del intelecto o de la voluntad es una de las cuestiones filosóficas más antiguas e irritantes; es el problema que está detrás del perpetuo interrogante de Sócrates, que pregunta si la virtud es realmente conocimiento y si, por consiguiente, todas las perversidades de la voluntad son simplemente formas de la ignorancia. Quizás convenga plantear el problema de distinto modo: no se trataría de saber si ha de otorgarse a la voluntad primacía sobre el intelecto, o a éste sobre aquélla —después de todo, estas funciones no son sino funciones abstractas del hombre total—, sino más bien de establecer la primacía del pensador sobre sus propios pensamientos, la primacía del hombre concreto y total que piensa. Por lo menos el voluntarismo parece tener conciencia de que el corazón es el órgano que bombea sangre al cerebro, y por ello podemos afirmar que su actitud emotiva es correcta; por excesivos o extremos que parezcan los diferentes voluntarismos que aparecieron en la historia de la filosofía, subsiste el hecho de que el voluntarismo ha sido siempre, por lo menos en la intención, un esfuerzo por traspasar los límites del pensamiento para llegar a la existencia concreta del pensador que piensa el pensamiento dado.

## 2. EXISTENCIA *VERSUS* ESENCIA

Los tomistas contemporáneos no aceptarán esta comparación entre Duns Scotus y Santo Tomás porque precisamente ahora se encuentran en trance de descubrir en Santo Tomás al verdadero y auténtico existencialista. Cuando el existencialismo apareció por vez primera sobre la escena francesa, Jacques Maritain lo denunció acre y vigorosamente; pero luego anunció que todo el contenido del existencialismo ya había sido dicho por Santo Tomás en el siglo XIII. ¡Ciertamente, la imitación es la forma más sincera del elogio!

En realidad, los problemas suscitados entre la concepción de Santo Tomás y la de Scotus se complican por otro profundo problema técnico: *la relación entre la esencia y la existencia.* Y para arrojar alguna luz sobre este problema tenemos que anticipar un poco lo que después recibirá tratamiento más extenso.

El existencialismo moderno, sobre todo en los escritos de Sartre, ha desarrollado considerablemente la tesis: la existencia precede a la esencia. En el caso del hombre no es difícil percibir el sentido de la tesis. El hombre existe y se forja como lo que es; su esencia o naturaleza individual surge de su existencia; y en este sentido es correcto afirmar que la existencia precede a la esencia. El hombre no posee una esencia fija que se le entrega lista y armada; más bien, crea su propia naturaleza en el ejercicio de su libertad y en las condiciones históricas en que se mueve. Como dice Ortega y Gasset, el hombre no tiene naturaleza, sino solamente historia. Éste es uno de los principales aspectos en que el hombre difiere de las cosas, que efectivamente poseen naturalezas o esencias fijas, que son lo que son de una vez para siempre. Por diferente que sea la formulación que los distintos existencialistas hagan de esta tesis, todos coinciden en ella como un punto esencial de su análisis del hombre. Sartre proclama el postulado aplicándolo sólo al caso del hombre; sólo en cuanto se refiere al hombre, piensa Sartre, reviste algún significado. Si la existencia precede o no a la esencia en la generalidad de las cosas —la piedra, el árbol, o una mesa—, o si es válida la afirmación inversa, es un problema que aparentemente carece de importancia, ya que en un momento

dado la cosa es siempre precisamente lo que es, y que no tendría mayor sentido preguntarse si la existencia y la esencia coinciden exactamente.

Pero en la historia de la filosofía se ha planteado el problema no sólo para el caso del hombre, sino para todos los seres. El problema se divide en dos cuestiones, separadas pero relacionadas al mismo tiempo: 1) ¿La existencia tiene primacía sobre la esencia, o es válida la inversa?, y 2) En las cosas reales existentes, ¿puede hablarse de una auténtica distinción entre ambos aspectos? ¿O se trata de meros puntos de vista que la mente utiliza para observar la misma cosa existente?

El lector puede preguntarse si problemas de aspecto tan abstracto y remoto como éstos poseen alguna importancia real. Pero la apariencia técnica que revisten no debe inducirnos a creer que carecen de relación con la vida, si el tecnicismo es aquí nada más que resultado de una postura consecuente y rigurosa en un problema que, por así decirlo, es de vida o muerte. Estas dos cuestiones se vinculan con los más fundamentales problemas filosóficos, y ciertamente toda la historia de la filosofía occidental gira alrededor de las fórmulas con las que se pretendió resolverlos. La concepción que cada uno tenga de su propia vida y de la vida de la naturaleza dependerá de la actitud que se adopte frente a estos interrogantes. Una ojeada retrospectiva a Platón, el padre de la filosofía occidental, nos revelará las consecuencias humanas de las respuestas a estas preguntas.

Platón denominó Ideas a las esencias. Según vimos en el capítulo anterior, estas Ideas eran para él "realmente reales", más reales que las cosas particulares que derivaban su propio ser individual de la participación en las Ideas. El círculo —es decir, el ente acerca del cual el geómetra razona— es la esencia común a todos los círculos individuales de la naturaleza, y sin ella los círculos individuales no podrían existir; es más real que el círculo individual que el geómetra puede dibujar sobre el pizarrón por vía de ilustración. Ahora bien, el círculo acerca del cual el matemático razona es un círculo que él nunca dibuja sobre el pizarrón; no puede ser dibujado porque nunca cobra existencia; está fuera del tiempo, y por lo tanto es eterno. Así, nunca existe en el espacio

físico real; y es no espacial, en el mismo sentido en que es no temporal. Por consiguiente, para Platón todas las Ideas constituyen un dominio de realidades absolutas más allá del tiempo, del cambio y de la existencia, y la existencia es simplemente una réplica espectral de la esencia. Cuando una Idea cobra existencia, lo hace a través de una caída (una suerte de pecado original) desde cierto dominio superior del Ser. El tiempo mismo —ese invisible y torturante medio de nuestra propia existencia individual— se convierte en mera imagen espectral de la eternidad.

Se requiere muy escasa imaginación para advertir cómo, cuando se ocupa esa posición filosófica, las actitudes hacia la vida sufren la influencia general de la concepción platónica. En realidad, todas las obras de Platón, la totalidad de su filosofía, son una elaboración de las consecuencias de esta fundamental convicción de la prioridad de la esencia sobre la existencia en todas las esferas de la experiencia humana: el gobierno, la ética, la estética, hasta llegar a la condenación de la vida corporal. Sea cual fuere nuestra opinión del platonismo, es indudable que a lo largo de los siglos ha ejercido una profunda influencia sobre la imaginación y la vida de los hombres; y en vista de la milagrosa fecundidad de dicha influencia no podemos afirmar que el problema de la existencia *versus* la esencia sea ocioso, o que esté muy alejado de los problemas concretos de la vida.

Platón es la expresión clásica y arquetípica de una filosofía a la que ahora podemos denominar *esencialismo*, la que sostiene que la esencia antecede en realidad a la existencia. Por contraste, el *existencialismo* es la filosofía que afirma que la existencia es previa a la esencia. La historia de la filosofía occidental ha sido un prolongado conflicto, a veces explícito pero más a menudo oculto y velado entre el esencialismo y el existencialismo. Y podríamos decir también que, en la medida en que ese proceso se inicia con Platón, el esencialismo ha llevado siempre la mejor parte en esa lucha. Quizás ello no se deba exclusivamente a la influencia avasalladora de Platón; puede obedecer también a la naturaleza misma de la filosofía, a la oculta tendencia de la razón humana. Más adelante volveremos sobre este asunto.

En la esperanza de que las explicaciones anteriores hayan

aclarado un poco el panorama, volvamos ahora al punto histórico que nabíamos dejado, la disputa entre Santo Tomás de Aquino y Duns Scotus.

Sobre el problema de la existencia en relación con la esencia se diría que el existencialismo es Santo Tomás. Sostiene que la existencia es previa a la esencia, en el sentido de que aquello que primariamente constituye el ser de algo es su acto de existir (*actus essendi*). Más aún, afirma que en todas las cosas creadas —es decir, todas las cosas (excepto Dios) que en definitiva derivan su existencia de Dios— hay una diferencia real entre la existencia de la cosa y su esencia. Yo no soy mi esencia, puesto que si lo fuera —si en mí la esencia y la existencia fueran idénticas—, correspondería a mi esencia existir, y yo nunca moriría. Por consiguiente, para todos los seres contingentes, para los seres que nacen y que mueren, la existencia nunca puede coincidir con la esencia. Hay en el ser de las cosas contingentes un hiato o escisión, por así decirlo, entre la existencia y la esencia.

Por su parte, Duns Scotus sostuvo la primacía de la esencia sobre la existencia. En todo caso, en el problema del orden de los atributos básicos de Dios, afirmó que Su esencia era el atributo básico y principal, y que Su existencia venía en segundo lugar. En realidad, el partidario de Scotus podría argüir que, puesto que el ser de Dios es absolutamente uno indiviso, en contraste con la complejidad y la autodivisibilidad que hallamos en las cosas de la naturaleza, no importa mucho que atribuyamos a la esencia o a la existencia el *status* de atributo fundamental, porque las dos palabras, según se aplican a Dios designan la misma cosa: a Dios mismo. Por lo tanto, el orden de los predicados divinos parecería ser meramente un problema de ordenamiento verbal. Pero es indudable que este ordenamiento revela la estructura filosófica de la mente del organizador, y aunque en este caso los atributos reflejan idéntica realidad en la cosa, quien atribuya a la esencia el primer lugar, y lo haga por razones de riguroso principio filosófico, procederá así porque entenderá que ella es más importante que la existencia. En este sentido la filosofía de Scotus fue ciertamente más esencialista que la de Santo Tomás.

Con respecto al segundo problema —si la existencia y la

esencia en las cosas existentes son realmente distintas—, Duns Scotus también ocupa una posición diferente de la tomista. No hay, dice Scotus, una diferencia real entre la esencia y la existencia de una cosa, como habría afirmado Santo Tomás; las dos no son sino diferentes modos en que la mente se apodera de la cosa existente.

Este problema de la identidad de la esencia y la existencia es uno de los más enmarañados de la historia de la filosofía escolástica, y aún hoy es motivo de apasionadas polémicas entre dos escuelas de filósofos católicos, los jesuitas y los dominicos. Después de Scotus, durante el siglo XVI, el gran teólogo español Francisco Suárez —en realidad, la última voz del escolasticismo medieval—, sostuvo la posición de Scotus en el problema. Suárez fue el gran maestro filosófico de los jesuitas, y en realidad el intérprete *par excellence,* a los ojos de esa orden, de lo que Santo Tomás supuestamente quiso decir. De ahí la constante polémica (que llega a la época contemporánea) entre los partidarios de Suárez y los tomistas (los dominicos), controversia pertinente en cuanto al tema en discusión arroja inesperada e intensa luz sobre la totalidad del pensamiento moderno.

Gran parte de esa luz proviene de una obra notable, de un gran libro titulado: *El Ser y la Esencia,* escrito por Etienne Gilson, un distinguido erudito especializado en filosofía medieval. Prescindiendo de que coincidamos o no con él en que todos los caminos existenciales llevan a Roma —o más exactamente, al París del siglo XIII, donde Santo Tomás enseñó su doctrina de la prioridad de la existencia—, Gilson ha presentado un maravilloso análisis del modo en que la influencia de Scotus se ejerció sobre los grandes filósofos del siglo XVII —Descartes, Spinoza y Leibnitz—, y a través de ellos ha penetrado el pensamiento de los tres últimos siglos. Las tres figuras mencionadas fueron filósofos de acentuada vocación matemática, y por consiguiente era presumible que hallarían grata una filosofía que exaltaba la esencia sobre la existencia. Seduce al matemático la intemporal autoidentidad de las esencias, y de ahí que siempre gravite espontáneamente hacia una forma u otra de platonismo. Más aún, durante el siglo XVII y los que siguieron asistimos a la extraordinaria expansión de las matemáticas y de la físico-matemática, y estas dos disci-

plinas conquistaron un prestigio superior al de cualquier otra actividad intelectual debido a las extraordinarias conquistas sobre la naturaleza que posibilitaron: de ahí que este prejuicio favorable a la esencia con el cual se inició la época contemporánea en filosofía continuara reinando supremo y de hecho casi sin modificaciones hasta que en el siglo XIX apareció Kierkegaard. Las raíces de una cosa siempre se hunden en el suelo más profundamente de lo que nos permite imaginar nuestra visión de la planta sobre la superficie; y en este caso resulta bastante asombroso enterarse de que una fatal dirección del pensamiento moderno tiene sus raíces en las disputas de los teólogos durante los siglos XIII y XIV.

Los filósofos católicos modernos, a quienes hemos aludido anteriormente, han hecho mucho ruido con la figura de Santo Tomás, de quien afirman que representa la forma auténtica y original de lo que debería ser un existencialismo cristiano, postulado que permite a algunos tomistas asumir una actitud más o menos papal y condescendiente hacia el existencialismo moderno, como si se tratara de un vástago degenerado. Sin embargo, el existencialismo de Santo Tomás es extremadamente discutible; y un hijo fiel de la Iglesia, Miguel de Unamuno —cuyo testimonio debe gravitar en principio tanto como el de cualquier erudito medieval, ya que fue simultáneamente un estudioso y un poeta—, ha rechazado la mentalidad de Santo Tomás, según se expresa en las *Summae*, por considerarla puramente legalista. Las *Summae* defienden una posición, afirma Unamuno; procuran fortalecer a la Iglesia como institución, del mismo modo que las antiguas codificacione del derecho romano fortalecían al Imperio; y en este sentido debemos recordar cuánto había heredado la Iglesia medieval del espíritu del antiguo Imperio Romano. A decir verdad, gran parte del existencialismo tomista que hoy es corriente parece un caso de argumentación *a posteriori*. Un libro como el de Gilson, por ejemplo, revela tan honda influencia de Kierkegaard (aunque ésta se ejerce sobre una mente que es graníticamente tomista), que podemos decir sin temor a equivocarnos que el libro no podría haber sido escrito si Kierkegaard no hubiese vivido. Ciertamente, sin Kierkegaard, Gilson no podría haber hallado en Santo Tomás todo lo que se ingenia en desenterrar; y en realidad no puede ig-

norarse que muchos otros tomistas hallaron en Santo Tomás cosas muy distintas antes de que se difundiera la influencia de Kierkegaard. Diremos, además, que todo lo que Gilson encuentra no es suficiente. La historicidad de la verdad es un hecho inexorable, por perennes que puedan ser los problemas de la filosofía, y cabe una actitud apriorística de suspicacia frente a la afirmación de que podemos hallar en el siglo XIII la solución de los problemas modernos. Aunque aceptemos la tesis de Santo Tomás sobre la primacía de la existencia y sobre la diferencia real entre la existencia y la esencia, todavía estamos muy lejos de poder ofrecer una respuesta a los problemas que indujeron a pensadores modernos como Heidegger y Sartre a reabrir toda la cuestión del Ser.

El hecho es que la distinción tomista entre esencia y existencia nos coloca en una situación muy embarazosa cuando intentamos comprender nuestra propia existencia humana como hombres. En su tratado *Del Ser y la Esencia* (*De Ente et Essentia*), Santo Tomás cita como ejemplo de esencia la definición tradicional: "El hombre es un animal racional". Esta esencia es la característica común de una especie entera. Se plantea entonces un problema, el famoso de los universales: ¿Cómo es posible que esta esencia, que es una como especie, exista como pluralidad de miembros individuales de la especie? Esta esencia se particulariza en cada individuo: mi animalidad racional es mía, tan distintamente mía y tan diferente de la que corresponde a mi amigo Pedro como mi carne y mi sangre son mías y no suyas. En realidad, de acuerdo con Santo Tomás, es mi materia individual, mi carne y mi sangre, lo que confiere carácter individual a la esencia universal. Santo Tomás la describe como materia que existe en determinadas dimensiones; es decir, es precisamente esta particular materia mía la que llena este espacio que ahora estoy ocupando, y que impide que ningún otro cuerpo sólido ocupe el mismo espacio. Ahora bien, precisamente aquí surge la dificultad que engendra el concepto clásico al que nos referimos anteriormente, según el cual el hombre es un centauro, dividido irremediablemente entre dos partes de su ser; aquí está dividido entre la esencia y la materia individual que confiere al cuerpo una posición original en el espacio y el tiempo. Santo Tomás denomina "accidentes" a las características o cualida-

des que son propias de esta materia individual, dado que no constituyen una parte necesaria de la esencia. Pero bien podemos preguntar: en el caso de cualquier ser humano individual, ¿cuál es el accidente y cuál la esencia? ¿Acaso es evidente que en esa biografía singular e íntima de nuestro propio ser desde el nacimiento hasta la muerte hay un compartimiento en el que se amontonan como accidentales ciertas ocurrencias y características, mientras en otro compartimiento se agrupan otras características y acontecimientos considerados esenciales? O, más precisamente, las cualidades de aquí y ahora —las cualidades temporales y especiales que me han sido acordadas en virtud de esa materia que individualiza a la esencia—, ¿son accidentes de mi ser como persona humana?

Si miro con sinceridad "las cosas mismas", como diría Husserl, si contemplo mi propia existencia individual según se refleja en los cuidados y las inquietudes de la vida, con independencia de cualquier presupuesto metafísico, ¿puedo afirmar que el hecho de que yo exista aquí y ahora, más bien que allí y entonces, es un accidente de mi ser? Nací y he vivido como un norteamericano del siglo XX. Desde el punto de vista de una esencia del hombre que existe individualmente en mí pero que de todos modos es realmente distinta de mi existencia, estos hechos son sin duda accidentes; pero han formado la carga y las tareas de *mi* vida, y no hay parte de la trama y la urdimbre de esa vida en la que ellos no participen. O bien tomemos el ejemplo que Sartre ha explotado abundantemente, con razón y sin ella: el fenómeno de la sexualidad humana. La sexualidad del individuo, ¿es parte de la esencia de su existencia o es sólo un accidente? No puedo, por vía de introspección, imaginarme a mí mismo alojando a mi esencia, como si fuera una pepita en el centro de una serie de cajitas chinas, inmune al hecho de que la vida ha sido vivida desde el nacimiento como miembro de un sexo y no del otro. El argumento se aplica a todas las condiciones concretas del ser del hombre —la *facticidad* del hombre, como la denomina Sartre—: si nosotros *existimos* nuestra facticidad, entonces *somos* esa facticidad, y ella configura la esencia total de lo que somos. Estas condiciones concretas o factuales, particularmente las que corresponden a la época histórica en que vivimos, tiñen cada fragmento de nuestro ser. La exis-

tencia y la esencia, según las vemos en todo caso en la vida concreta de la persona humana, se interpenetran.

Por consiguiente, parecería que la tesis de Scotus sobre la identidad de la esencia y la existencia armoniza mejor con los hechos reales de nuestra experiencia. Pero, por otra parte, los argumentos tomistas ponen en jaque esta postura, que acaba haciendo de la propia existencia una suerte de "accidente" sufrido por la esencia. Más aún, con este concepto es difícil explicar la radical contigencia del ser humano, dado que si la esencia y la existencia de la persona que existe realmente son idénticas, ¿por qué, pues, su existencia no ha de ser necesaria, de modo que viva eternamente?

Pero si ninguna de estas posiciones medievales tiene validez, si no existe identidad de esencia y existencia, ni real diferencia entre ellas, ¿en qué quedamos?

El hecho es que ninguna de las posiciones tiene validez porque los conceptos mismos que manejan son excesivamente abstractos y esquemáticos. Los conceptos medievales de esencia y existencia no reflejan la concreta totalidad de la experiencia moderna, y particularmente nuestra experiencia del hombre mismo. Necesitan ser remozados totalmente. De ahí que Heidegger anunciara la necesidad de replantear los problemas del Ser; y el propio Heidegger fue el primer filósofo que intentó un radical replanteo de la propia tradición. La tradición se mantiene viva sólo mediante ese proceso de renovación, no por la repetición mecánica y ociosa de las fórmulas que ella ha transmitido al presente. Pero la renovación implica auténtica renovación, y por consiguiente es una aventura verdaderamente radical. Por consiguiente, no debe sorprendernos que, a pesar de que el moderno existencialismo, en la medida en que se desarrolla en la corriente fundamental del pensamiento occidental, inevitablemente retorna a los problemas tradicionales, de todos modos ofrezca conclusiones que deben chocar a algunos de los tradicionalistas. Lamentablemente el tiempo es parte de nuestra esencia, y el mero reconocimiento del hecho —reconocimiento que se hallaba absolutamente fuera de las posibilidades del hombre medieval ahistórico— es tan radical que abre un abismo entre nosotros y el pasado medieval. Las soluciones de ese

pasado nunca pueden ser totalmente nuestras, por maravillosa que nos parezca la filosofía de esa época.

### 3. EL CASO DE PASCAL

Por numerosos que sean estos antecedentes y precursores, lo que hoy conocemos como existencialismo no podía haber aparecido antes de que se crearan las condiciones apropiadas. Los filósofos conciben ideas; y si algo las mantiene vinculadas con la existencia, no es la filosofía misma sino algo exterior a ella: la religión, el drama personal, la angustia o la rebelión de la propia vida del filósofo. Así, antaño la dinamita del hebraísmo o del cristianismo fue el material que sirvió para volar el templo clásico del racionalismo griego. Antes aún de que existiera la posibilidad de crear el existencialismo moderno era necesario crear el mundo propio del existencialismo, y ello sólo podía ocurrir por medio de la ciencia, que bruscamente apartó al hombre de la Edad Media. De modo que cuando llegamos a Pascal (1623-1662), que fue él mismo un gran hombre de ciencia, ya no estamos tratando, como en el caso de San Agustín, con un precursor del existencialismo. Pascal *es* existencialista.

No podría hallarse peor factor de confusión que la indiferente reunión de Pascal y San Agustín como grandes psicólogos de la religión. En realidad, a ambos les interesaba la vida interior del hombre religioso, sus angustias y sus inquietudes. Pero el mundo que San Agustín habitaba era el cosmos neoplatónico, un luminoso palacio de cristal en cuyo punto más elevado se hallaba el Bien superesencial, irradiando como un faro, y perdiendo luminosidad en el resto de la perfecta estructura. El universo de Pascal era el mundo desolado y desecado de la ciencia moderna, en el que por la noche el sabio oye, no la música de los brillantes cuerpos celestiales, sino solamente la muda variedad del espacio. "El silencio de esos aspectos infinitos me atemorizan", dijo Pascal, expresando así la reacción del corazón humano ante el universo que la ciencia del siglo XVII había creado para el hombre. En ese universo de espacios vacíos y temibles el ser humano se sentía desamparado. Por consiguiente, concibió de

sí mismo una imagen diferente de la que poseía el hombre que habitaba —y se creía cómodo en él— un cosmos griego o neoplatónico. En el mundo de Pascal, la propia fe se convirtió en un riesgo mucho más desesperado y en un salto mucho más audaz.

Por consiguiente, la lucha entre la fe y la razón originó un conflicto psicológico mucho más profundo en el ser del hombre. A pesar de las discusiones de los teólogos de la Edad Media sobre problemas de la fe y la razón, esas épocas nunca vivieron esta división interior del hombre. En *La Divina Comedia,* Virgilio, símbolo de la razón humana, guía a Dante a través de las profundidades del Infierno y lo lleva hasta las colinas del Purgatorio; pero cuando se inicia el viaje por el Paraíso, la esfera de los elegidos que han llegado allí sólo por la gracia de Dios, Virgilio desaparece, y Beatriz, símbolo de la Divina Revelación, desempeña el papel de guía. En resumen, la razón nos guía hacia la fe, y la fe asume el control de la situación allí donde la razón deja de actuar... tal la feliz y armoniosa suerte del hombre en el cosmos ordenado y cristalino de Dante. Pero el universo de Pascal no nos ofrece las numerosas similitudes y analogías con el Ser Divino que servían como puntos de apoyo a la fe de los filósofos medievales. En el universo de Pascal es preciso buscar mucho más desesperadamente para hallar los hitos que orientan a la mente en la dirección de la fe. Y por cierto es significativo que Pascal halle un hito de esa naturaleza en la condición radicalmente miserable del hombre mismo. ¿Cómo es posible que esta criatura que revela por doquier, en comparación con otros animales, y con la naturaleza misma, tan evidentes señales de grandeza y de poder, sea al mismo tiempo tan débil y miserable? Sólo podemos llegar a la conclusión, dice Pascal, de que el hombre se asemeja más bien a un noble arruinado o desheredado, desterrado del reino que debió ser suyo. Por consiguiente, la premisa fundamental de Pascal es la del hombre concebido como un ser desheredado.

De ello se deduce que la psicología de Pascal será diferente de la que hallamos en San Agustín. Las observaciones de Pascal sobre la condición humana se encuentran entre las más "negativas" que se hayan formulado jamás. Los lectores de Sartre que han protestado porque la psicología de este

autor es excesivamente mórbida o sórdida, y que por eso mismo la consideran mera expresión de la escuela parisiense contemporánea de desesperanza, harían bien en echar una ojeada a Pascal: comprobarían así que la visión de este autor sobre la suerte del ser humano común es tan mordaz y clínica como la de Sartre. "El natural infortunio de nuestra condición mortal y débil", dice Pascal, "es tan lamentable que cuando lo consideramos atentamente, nada puede consolarnos". Los hombres evitan considerar atentamente el caso debido a dos fundamentales estupefacientes: el "hábito" y la "distracción". El hombre persigue una pelota saltarina, o cabalga con sus perros en pos de un animal que huye, o el juego de la pelota y de la caza se desarrollan en el laberinto de la intriga y de la diversión social; cualquier cosa, mientras pueda huir de sí mismo. O bien, sólidamente atrincherado en el hábito, el buen ciudadano, rodeado por la esposa y la familia, seguro en su empleo, no necesita fijar los ojos en la calidad de sus días a medida que éstos transcurren, para comprobar cómo cada día sepulta alguna esperanza o algún sueño olvidado, y cómo la mañana siguiente lo despierta para iniciar una rutina que día a día es más estrecha, más cristalizada. Tanto el hábito como el entretenimiento, mientras ejercen su efecto, disimulan "la nada, la soledad, la incapacidad, la impotencia y el vacío" del hombre. La religión es la única cura posible de esta desesperada enfermedad que no es otra cosa que nuestra propia existencia mortal.

Allí donde los filósofos clásicos analizan la naturaleza del hombre —como hace Aristóteles en su *Ética* o Santo Tomás en su tratado sobre el hombre, en la segunda parte de la *Summa Theologica*—, lo que ellos dicen nos parece ahora la prosa de un libro de texto: la criatura que esos pensadores están analizando puede ser el hombre, pero no se nos parece absolutamente. Pero en todo lo que Pascal dice de la condición humana, nos reconocemos dolorosamente. En su condición de psicólogo pertenece a la época contemporánea.

Quizás Pascal fue mejor psicólogo que los filósofos porque él mismo no fue un filósofo. Nos ha dejado en una breve observación su juicio final sobre el valor de la filosofía: para él "no vale la pena dedicarle ni siquiera una hora". Y si se tiene en cuenta la calidad de la mente de Pascal y su más

profunda vocación como hombre, se trata de un juicio completamente razonable. Para decirlo más o menos paradójicamente, era demasiado inteligente para seguir la carrera del filósofo profesional. Someterse al lento y laborioso adiestramiento en una filosofía académica habría equivalido a frustrar lamentablemente su maravillosa inteligencia, y en todo caso ello era innecesario para obtener el conocimiento que él necesitaba como hombre. En este sentido se asemeja a Kierkegaard y a Nietzsche, filósofos que desbordaron los límites de la filosofía, y que por eso mismo fueron capaces de revelar el aspecto que ella ofrecía desde fuera; desde el punto de vista de la religión y del arte, en el caso de Kierkegaard y de Nietzsche, desde el ángulo de la ciencia en el caso de Pascal. Ciertamente, Kierkegaard y Nietzsche poseían conocimientos filosóficos, mientras que la educación de Pascal fue científica y humanista. Había leído a algunos de los filósofos clásicos, por ejemplo a los estoicos, pero en apariencia sólo para comprobar qué decían sobre la condición del hombre, y no para seguir la metafísica que ofrecían, y por la cual sentía muy escasa inclinación. Su apasionada vocación juvenil fue la ciencia, y fue uno de los más precoces genios científicos que existió jamás, pues realizó fundamentales descubrimientos matemáticos antes de los veintiún años de edad.

Después de la muerte de su padre, Pascal, que aún era un hombre joven, entró en posesión de un buen pasar, y pudo representar un discreto papel en el mundo. Sabemos, en todo caso, que durante un tiempo tuvo un carruaje con seis caballos, lo cual era suficiente para señalarlo como un caballero y hombre de mundo. Con el fin de comprender la mente de Pascal tenemos que imaginarlo ingresando en ese mundo social de París durante el reinado de Luis XIV, en una época en que la observación y el estudio del hombre era la pasión fundamental de mentes mundanas y agudas como Saint-Simon y La Rochefoucauld, y reconocer que nos hallamos aquí frente a un tipo de dato distinto del que había encarado en sus investigaciones matemáticas y físicas. Y el material no sólo era distinto; además, para comprenderla se requería un tipo de inteligencia completamente distinto. A diferencia de Spinoza, Pascal era demasiado inteligente como para no

advertir que la investigación de los problemas de la geometría era cosa muy distinta que el estudio del hombre.

De esta investigación provino su famosa distinción entre la mente matemática y la mente intuitiva, entre *l'esprit de géometrie* y *l'esprit de finesse*. No sería mucha exageración afirmar que toda la filosofía de Bergson prácticamente está contenida en las pocas páginas que Pascal consagra a esta fundamental distinción. En estos aspectos la cultura francesa posee un maravilloso sentido de conservación. Es una cultura particularmente cerrada en sí misma, y sin embargo se encuentra entre las más ricas, porque conserva y elabora todo lo que tiene en su propia cocina. (El mismo espíritu que se observa en la cocina francesa, que no tira nada, y por el contrario lo usa para crear una existencia de materiales —el elemento fundamental de la cocina, según nos dice Escoffier—, o para echarlo al *pot au feu*, donde hierve indefinidamente). Porque siempre tuvo en cuenta la distinción de Pascal, la cultura francesa nunca se rindió del todo a las ideas claras y distintas de Descartes. Ahora bien, la mente matemática, según la describe Pascal, se caracteriza precisamente por su preocupación por las ideas claras y distintas, de las que puede extraer por deducción infinito número de consecuencias lógicas. Pero el material con que trabaja la mente intuitiva es tan concreto y complejo que no puede ser reducido a ideas claras y distintas, formuladas en unos pocos y simples axiomas. En la situación humana las aguas aparecen generalmente turbias, y el aire un tanto brumoso; y sea cual fuere la percepción de la persona intuitiva —que puede ser un político, un cortesano o un amante— en dicha situación, lo que ella percibe no es el resultado de ideas lógicas bien definidas. Muy al contrario: es más probable que dichas ideas perturben su visión. Por consiguiente, lo que Pascal había visto realmente para haber llegado a dicha distinción, fue lo siguiente: que el hombre mismo es una criatura de contradicciones y de ambivalencias, que nunca pueden ser aprehendidas por la lógica pura. Y esto último era algo que los filósofos aún no habían percibido.

Como puede suponerse, al delimitar una esfera de la intuición por oposición a la esfera de la lógica, Pascal había fijado límites a la razón humana. Quizás jamás aplicó su propio

*esprit de finesse* más sagazmente que en esta estimación del valor de la razón, y tal vez ningún autor ha sopesado nunca tan juiciosamente el pro y el contra de la razón. Era un genio matemático, y como tal había conocido todo el poder y la gloria de la razón; pero también había percibido sus debilidades y limitaciones. Tres siglos antes de que Heidegger demostrara, mediante una erudita y laboriosa exégesis, que la doctrina de Kant sobre las limitaciones de la razón humana realmente descansa sobre la finitud de nuestra existencia humana, Pascal advirtió claramente que la debilidad de nuestra razón es parte integrante de la debilidad de nuestra general condición humana. Sobre todo, la razón no llega a la esencia de la experiencia religiosa. Como a Pascal le interesaba muy poco la filosofía formal, menos aún le interesaba la teología formal o racional, cuyo objetivo supremo es la elaboración de pruebas racionales de la existencia de Dios. Dichas pruebas, sostenía Pascal, son impertinentes: un día nos parecen válidas, y al día siguiente ocurre lo contrario, y si postergamos nuestra salvación, hasta que las pruebas sean satisfactorias, nos encontraremos vacilando constantemente entre ambos pies. Hay actualmente, dice Pascal, mentes muy lúcidas para las cuales las pruebas de la existencia de Dios son convincentes; y espíritus igualmente lúcidos para los cuales dichas pruebas están mal planteadas o son dudosas; y cada bando atribuye mala fe al otro. Pero el hecho real es que las pruebas convencen a quienes desean convencerse, y no logran convencer a quienes no quieren ser convencidos; y en general, no pueden ser consideradas pruebas. En todo caso, Dios como *objeto* de una demostración rigurosa, aun el supuesto de que fuera posible elaborarla, nada tendría que ver con las necesidades concretas de la religión. Sería una entidad tan neutral como el círculo o el triángulo abstractos sobre los cuales razonan los geómetras. Es aquí que Pascal lanza su famosa exclamación: "No el Dios de los filósofos, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob."

Pascal había vivido personalmente una experiencia religiosa, vinculada con lo que él creyó era una milagrosa cura de cierta enfermedad, y tan profunda había sido la visión, que escribió una nota sobre la experiencia y la cosió a su ropa, como si hubiese sido un secreto que tenía que guardar

lo más cerca posible de sí mismo, para no olvidarlo nunca. Sea cual fuere nuestra opinión sobre la validez de estas experiencias, el propio Pascal no necesitaba pruebas de la realidad de esta iluminación celestial: pertenecía al ámbito de la vida misma, no al de la teología racional. Posteriormente, su vida giró alrededor de esa única e impresionante experiencia, y Pascal consagró su vida a la religión; particularmente a un intento de desarrollar una gran explicación y defensa de la religión cristiana. Nunca completó la obra, y de ella sólo han quedado esas gloriosas ruinas que son sus *Pensées*. Otra experiencia también drástica, esta vez más bien negativa que positiva, fue igualmente decisiva para su pensamiento. Cierto día iba en coche por la orilla del Sena; el vehículo hizo un brusco viraje, la puerta se abrió, y Pascal corrió peligro de muerte al ser arrojado sobre la orilla. La arbitrariedad, el carácter súbito de este accidente fueron para él como otro relámpago de revelación. En adelante vio a la Nada como una posibilidad que acechaba, por así decirlo, bajo nuestros pies, un vacío y un abismo en el que podemos rodar en cualquier momento. Ningún escritor ha expresado más vigorosamente que Pascal la radical contingencia que yace en el corazón de la existencia humana... una contingencia que en cualquier momento puede arrojarnos sin previo aviso en el no ser. La muerte no llega puntualmente a una cita concertada de antemano. Hasta entonces la idea de la Nada no había desempeñado ningún papel en la filosofía occidental. Al comienzo mismo de la filosofía griega, Parménides había advertido que no debía seguir el camino del no ser, pues el no ser, decía, ni siquiera puede ser concebido. Durante el período de la filosofía escolástica la Nada, *nihil*, había sido una entidad puramente conceptual, una abstracción vacía que se hallaba en los límites extremos del pensamiento. Pero para Pascal ya no se trataba de una abstracción sino de una experiencia. La Nada se le había revelado súbita y drásticamente en determinado momento de su existencia. Posteriormente, Pascal buscó por doquier pruebas de lo contingente en la existencia humana —en la longitud de la nariz de Cleopatra, que modificó los destinos de Marco Antonio y del Imperio Romano; en la arenilla del riñón de Cromwell, que acabó con su dictadura militar. Y mucho antes de que Hei-

degger y Sartre introdujeran sus complicados nombres para todas las categorías que definen la contingencia humana, Pascal había advertido que nacer es la contingencia primaria del individuo, ya que significa nacer en *este* tiempo, en *este* lugar, de *estos* padres y en *este* país... todos ellos hechos brutalmente contingentes, alrededor de los cuales su vida ha de encontrarse a sí misma. Para Pascal, la Nada se abre, por así decirlo, hacia abajo y hacia arriba. Pascal vivió en la época del microscopio y del telescopio, en el período en que el cosmos ajustado, orgánico y finito de Aristóteles y de los pensadores medievales se dilataba en ambas direcciones, hacia lo pequeño infinitesimal y hacia lo infinitamente grande. Descendemos, dividiendo la materia y el espacio, y hallando las minúsculas e increíbles organizaciones de la vida en niveles más y más inferiores; y a niveles que exceden los anteriores siempre encontramos cosas que están más allá de nuestra comprensión, precisamente debido a su pequeñez. O salimos al espacio, y comprobamos que el universo nos empequeñece con su vastedad. Por consiguiente, el hombre ocupa una posición intermedia, tal como lo percibió Pascal, entre lo infinitesimal y lo infinito: es un Todo en relación con la Nada, una Nada en relación con el Todo. Esta posición intermedia del hombre es el hecho final y dominante de la condición humana con el que Pascal nos deja, y sugiere perfectamente lo que podemos esperar del ámbito y los poderes de la razón del hombre. Es también una imagen perfecta de la finitud de la existencia humana, invadida, por así decirlo, desde ambos lados por la Nada. El hombre es su propia finitud.

Y si a esta imagen predominantemente espacial y material le agregamos una reflexión sobre la infinita duración del tiempo, obtenemos el juicio definitivo de Pascal sobre la naturaleza de la existencia humana:

> Cuando considero la breve duración de mi vida, absorbida en la eternidad anterior y posterior, el pequeño espacio que ocupo, y aun el que puedo ver, encerrado en la infinita inmensidad del espacio —del que estoy en la ignorancia, y que no me conoce—, me siento atemorizado, y me asombro de estar aquí antes que allí, y de estar ahora antes que en otro momento.

Cuando leemos esto, ya no nos encontramos en el mundo de Tertuliano o de San Agustín, en la atmósfera de violento fervor de un cristianismo expansivo y conquistador, ni en el mundo románico de Pedro Damiani o de San Bernardo, en el que se crearon las obras más ingenuas y bellas del arte cristiano; ni en el mundo en que Duns Scotus discutió la posición adoptada por Santo Tomás, y en el cual la fe cristiana era tan honda que podía concertar un milagroso matrimonio con la filosofía de Aristóteles. No; es nuestro mundo, el mundo moderno, el que Pascal describe, y cuando leemos sus obras ingresamos en ese mundo, al que consideramos nuestro hogar, precisamente porque nos sentimos tan desamparados como él lo estaba.

Pascal murió en 1662. Siguió luego un siglo de luz tan enceguecedora —el siglo del Iluminismo—, que su ejemplo pareció innecesario y fue olvidado. La luz del Iluminismo se convirtió así en su propia oscuridad. Las realizaciones de esta era extraordinaria no pueden ser subestimadas. Durante ese siglo se ensancharon las conquistas en el campo de las matemáticas y la física; el universo de Newton se convirtió en una conquista firme, y gracias a la maravillosa fertilidad y al ingenio del análisis matemático, se creyó que sería posible obtener respuesta para todos los problemas de la naturaleza. Las grandes victorias conquistadas por la razón en matemáticas y en física sugirieron inevitablemente la posibilidad de extender el método a todos los demás campos de la experiencia humana, con el fin de disipar las sombras de la antigua superstición: al derecho, a las costumbres, al gobierno y a la historia. Se enunció la idea del Progreso no sólo como un hecho, sino como una ley histórica. La perfectibilidad de la naturaleza humana debía realizarse a través de la aplicación universal de la razón. El filósofo Condillac esbozó un esquema de la historia universal, cuyo hilo conductor era el progreso del hombre de la oscuridad a la luz... un progreso que se ha realizado constantemente en el pasado, y que continuará así indefinidamente. Los filósofos se convirtieron en críticos, y atacaron los barbarismos medievales de la sociedad que los rodeaba. El siglo halló su símbolo y su resumen en ese curioso episodio ocurrido en la cúspide de la Revolución

Francesa, cuando la diosa de la Razón, representada por una conocida actriz fue entronizada en la catedral de Nôtre Dame. La diosa de la Razón en el templo de la Reina del Cielo... un giro irónico que podría haber sugerido a cualquiera que estuviese ligeramente familarizado con la personalidad y la historia de los dioses que graves tormentas amenazaban no sólo a Francia sino a toda la civilización europea.

Pero en el universo de Newton y de la diosa de la Razón había también almas torturadas, y hacia ellas volveremos ahora nuestros ojos. Como podía suponerse que ocurriría, las primeras voces fueron las de los poetas. Los poetas son testigos del Ser antes de que los filósofos lo lleven al plano del pensamiento. Y lo que estos poetas procuraban revelar, en este caso, eran precisamente las condiciones del Ser que corresponden a nuestra etapa histórica. Decían, en términos poéticos, las fórmulas premonitorias de nuestra propia era.

## CAPÍTULO VI

# LA HUIDA DE LAPUTA

Quien haya leído los *Viajes de Gulliver*, de J. Swift, probablemente no habrá olvidado el episodio del viaje a Laputa, uno de los episodios más extraños de este libro grande y fantástico. Laputa es una isla que flota en el aire. Está impulsada por la energía de un inmenso imán, y dirigida por medio de líneas magnéticas de fuerza, lo cual a nuestra mente moderna le sugiere algo parecido a un aparato de radar. La tecnología de Swift no era tan avanzada que él pudiera imaginar un mecanismo que capacitara a los habitantes de esta isla tipo zepelín para separarse completamente de la tierra: las líneas de fuerza utilizadas para dirigirla son todavía las de la tierra, y en ese sentido los laputenses todavía están unidos a la tierra. De todos modos, son lo más parecido a criaturas del aire que Gulliver encuentra en el curso de su extenso y variado viaje, y el carácter de estos personajes se acerca todo lo posible al elemento aéreo.

Poco después comprobamos en qué consiste esta condición aérea de su naturaleza. Cuando el náufrago Gulliver se ve rescatado y llevado a esta isla, descubre que los habitantes son las criaturas de más extraño aspecto que haya conocido jamás. Los ojos de estos seres no enfocan a la persona o al objeto que tienen ante sí; por el contrario, un ojo está vuelto hacia arriba, como en perpetua contemplación de las estrellas, y el otro se vuelve hacia adentro, en vacía e inútil introversión. Las ropas que visten están adornadas con emblemas del sol, la luna, las estrellas y de diferentes instrumentos musicales. Cabría suponer que las matemáticas y la astronomía matemática son los temas a los que estas criatu-

ras consagran sus energías, dado que esos son los estudios más abstractos, los más alejados de los problemas terrestres comunes. Pero, ¿por qué la música, de todas las artes es la más directamente emotiva? Por supuesto, la emoción no es el aspecto de la música que Swift tiene presente; en su obra la música de los laputenses tiene el mismo significado que en la tradición pitagórica o platónica, que la concebía como un estudio puramente matemático, una rama de la aritmética aplicada. Por consiguiente, hubiera podido decirse de Laputa que era el reino de los platónicos puros, y así la imaginación de Swift atribuyó a este pueblo un habitáculo que armoniza con el espíritu de su platonismo: una isla que flota en el azul del cielo. Esa vigorosa tosquedad del temperamento de Swift, que se expresó incluso en el nombre que eligió para el lugar —*la puta*—, sugiere (aun es posible que se haya inspirado en ella) la exclamación de Lutero, igualmente vigorosa y ruda: "¡La razón, esa prostituta!"

Dado que controlan el aire que se extiende sobre la tierra, allá abajo, los laputenses dominan a los comunes seres terrenales de la vecindad. Sin embargo, parece que los súbditos son bastante más felices que sus amos. En realidad, y a pesar de su poder, los laputenses forman una colectividad melancólica y triste. Estos individuos cerebrales son incapaces de mantener el intercambio humano común implícito en la conversación. Cuando van a reunirse con un semejante, es preciso que los acompañe un joven servidor, que lleva un palo al extremo del cual está atada una vejiga llena de guijarros o de judías secas; y el contenido suena cuando el joven golpea la boca o las orejas de su amo, según sea el caso, para indicarle cuándo debe hablar y cuándo ha de escuchar mientras conversa con otro laputense. De lo contrario, el distraído intelectual podría sumergirse en sus especulaciones y olvidar completamente a la persona que tiene enfrente. En Laputa, a la hora de la comida, Gulliver comprueba que los alimentos aparecen cortados en toda clase de formas geométricas. Llega el sastre que prepara el traje de Gulliver, y toma las medidas mediante un sextante, un cuadrante y otros aparatos científicos; y luego retorna con ropas que se ajustan muy mal al cuerpo del visitante. Es evidente que la geometría no ofrece medios muy apropiados para medir la forma

humana orgánica; una cinta común, flexibilizada para seguir los contornos del cuerpo, se desempeñaría mejor. En el curso de una visita a la academia de ciencias de Laputa, Gulliver comprueba que los laputenses están consagrados a toda clase de fantásticos y absurdos planes de investigación. En realidad, esas investigaciones podrían no parecernos hoy tan fantásticas; hallamos analogías de las mismas en la invención científica contemporánea. Es evidente que hemos progresado más por el camino que siguió Laputa de lo que anticipó la imaginación de Swift.

No necesitamos incluir todos los detalles con los que Swift expresó su desprecio por estas mentes abstractas. En realidad, durante la estada de Gulliver entre los laputenses no ocurre mucho que en la memoria del lector no pase a segundo plano, desplazado por la extraña imagen de los propios habitantes. Sin embargo, un minúsculo incidente sirve para situar todo el episodio en su apropiada perspectiva humana. Las esposas laputenses no eran muy felices con sus platónicos maridos; y poco antes de la llegada de Gulliver al reino, había estallado un grave escándalo en la corte, porque la esposa del primer ministro había huido, a pesar de todos los esfuerzos para disuadirla, a la tierra firme situada debajo, para reunirse con un viejo criado que se emborrachaba regularmente y la castigaba. Las mujeres son criaturas de la naturaleza, y preferirán la pasión a la razón pura, aunque la pasión vaya acompañada de embriaguez y de golpes. Una paliza es por lo menos una forma de reconocimiento de la propia existencia individual.

En este pasaje de los *Viajes de Gulliver* no parece absolutamente que Swift esté tratando de desempeñar el papel de profeta. Su temperamento era demasiado terrenal, positivo y apasionadamente concreto como para molestarse revistiendo el manto de la profecía. En el mundo ya hay suficiente tontería... y él ya tenía bastante trabajo soportando la imbecilidad de la política inglesa y el tedio de la vida en Irlanda, donde lo habían enviado, como él mismo dice, para morir como una rata en su agujero. De todos modos, este episodio de *Gulliver* (el libro apareció en 1745) puede ser considerado un anticipo de la historia cultural de Europa Occidental, o por lo menos de una parte considerable de dicha

historia durante los ciento cicuenta años que siguieron. El poder del profeta está en relación con su carácter, y el testimonio de Swift tiene más fuerza precisamente porque proviene del tipo de hombre que él era. Si en Swift hubiera algo del exaltado y exótico color del romanticismo, podríamos imputar su profética diatriba a la excentricidad de un temperamento romántico que, infortunadamente, había nacido antes de su tiempo. Pero Swift es un gran prosista porque escribió prosa y no otra cosa: en la literatura inglesa la suya es quizás el mejor ejemplo de prosa simple, directa y aun pedestre; y el temperamento del hombre armonizaba con el carácter de su estilo. En ningún pasaje expone una actitud irracional hacia la vida; exaltó a menudo las virtudes de la razón, pero en realidad se refería siempre a la razón terrenal y práctica. Tenía escasa inclinación —y para el caso, escasa capacidad— para los más abstractos ejercicios de la razón: el episodio de Laputa en los *Viajes de Gulliver* casi podría ser considerado la venganza final de Swift frente a los examinadores del Trinity College que lo reprobaron porque no se desempeñó bien en lógica. Como se origina en un temperamento tan prosaico y antirromántico, la imagen de Laputa es tal vez la más vigorosamente profética que podemos hallar. Los hombres y los movimientos a los que se refiere se encontrarán a veces en el desesperado aprieto de la esposa del primer ministro, dispuesta a arrojarse en los brazos de un criado borracho, si tal es el único modo de escapar del estéril reino de la razón. Después de todo, en la búsqueda de lo dionisíaco, no siempre podemos sentirnos obligados por el buen gusto.

## 1. LOS ROMANTICOS

Todo el movimiento romántico, que echó sus primeros brotes en Inglaterra no mucho tiempo después de la aparición de la obra de Swift, es en el fondo una tentativa de huir de Laputa. Sea cual fuere nuestra caracterización del romanticismo —como protesta del individuo contra las leyes universales del clasicismo, o como protesta en defensa de la naturaleza contra las presiones de una sociedad industrial—, es evidente que configura, en cada caso, un movimiento hacia

la plenitud y la naturalidad del Ser, al que el mundo moderno amenaza dejar hundir en el olvido. El movimiento romántico no se limitó a un país, y por el contrario recorrió toda Europa —Inglaterra, Francia, Alemania, Italia— en un gran acceso de energía y de entusiasmo, hallando expresiones nacionales más o menos diferentes en cada país, pero conservando siempre las mismas caracteritsicas profundas. Entre sus representantes ingleses, las figuras de tres poetas —Blake, Wordsworth y Coleridge— merecen que les prestemos un poco de atención.

En general, afírmase de Blake que es el poeta que escribió *contra* la revolución industrial. En sus poemas abunda la imaginería de ruedas, forjas, hornos, humo y satánicas fábricas. Pero fue un poeta de sustancia intelectual, considerablemente mayor de lo que creen la mayoría de nuestros literatos, inducidos a error por un viejo ensayo, de tono más o menos protector, escrito por T. S. Eliot. Blake no fue simplemente un crítico de la sociedad industrial como tal, sino de esa particular actitud mental que el industrialismo crea:

*The atoms of Democritus*
*An Newton's particles of light*
*Are sands upon the Red sea shore*
*Where Israel's tents do shine so bright.**

Para Blake las fábricas y los hornos representan el mal porque constituyen las manifestaciones exteriores de la mente abstracta y mecánica, que significa la muerte del hombre. Robert Graves ha sostenido que en sus proféticas obras Blake intentaba revivir la antigua tradición de los bardos, que se remonta a los tiempos de la Britania precristiana. Quizás sea ése el caso, pero creo que no debemos dejar de observar que Blake denomina "proféticos" a estos libros, que la profecía se refiere al futuro, y que Blake, en su carácter de auténtico vidente, se hallaba interesado en la visión de lo que el hombre podría llegar a ser. Una de estas obras, *The Marriage of Heawen and Hell*, tiene en este sentido particular

* Los átomos de Demócrito / Y las partículas luminosas de Newton / Son arenas sobre la costa del mar Rojo / Donde resplandecen, fulgurantes, las tiendas de Israel. (*N. del T.*)

significado porque en muchos aspectos anticipa a Nietzsche, así como anticipa gran parte de los conceptos del psicólogo Jung en nuestro siglo. "Llevad vuestro arado sobre los huesos de los muertos", no es el aforismo de un hombre que busca simplemente retornar a las "tierras verdes y amables" de la antigua Britania. Blake sostiene que si el hombre une su infierno a su cielo, su mal a su bien, se convertirá en una criatura de dimensiones tales como la tierra aún no ha visto. Nietzsche formuló paradójicamente el mismo concepto: "La humanidad debe ahondar el bien y el mal que hay en ella".

Vale la pena subrayar el punto desde el principio mismo, en relación con Blake, porque en muchas de sus manifestaciones el romanticismo adoptó la postura de un renacimiento o de un retorno del pasado, de la época gótica o de Grecia homérica, o en general de cualquier antigua época de encantamiento que pareciera hallarse al margen de la vulgaridad del presente; en algunos sectores el movimiento casi ha sido definido en dichos términos. Pero aunque a veces no tuvieran conciencia de ello, básicamente los románticos actuaban impulsados por una visión del futuro, de las posibilidades humanas, antes que del pasado; de lo que el hombre podía llegar a ser antes que de aquello que era realmente o que había sido. De ahí que entre los románticos sea particularmente vital la tradición que hace del poeta un verdadero vidente.

Wordsworth es una figura tan respetable —casi podemos verlo como un clérigo inglés de rostro benigno y calzado con polainas—, que nos ayuda a evitar el error de atribuir el significado interior del romanticismo a la búsqueda del exotismo, de un brillante desfile de coloridas luces y de exaltado romance. Con excepción del poeta alemán Hölderlin, Wordsworth fue probablemente el poeta romántico de naturaleza más filosófica; y debemos lamentar que ningún filósofo inglés haya comentado sus poemas del mismo modo que Heidegger comentó los de Hölderlin. Whitehead, que debe mucho de su propia filosofía al sentimiento de la naturaleza que hay en Wordsworth, ha realizado en su obra unos pocos comentarios brillantes, y eso es todo lo que tenemos, Wordsworth no fue un poeta de naturaleza filosófica porque conocía algo del platonismo y un poco del trascendentalismo

alemán, tomado de Coleridge, y porque expresaba sentenciosamente esos fragmentos filosóficos en algunos de sus poemas más conocidos. Tampoco hay un particular sentido filosófico en su crítica —por cierto aguda— del intelecto, al que considera un factor que nos separa del sentimiento inmediato de la naturaleza:

*Our meddling intellect*
*Misshapes the beauteous forms of things:*
*We murder to dissect.**

Wordsworth no muestra una actitud particularmente filosófica cuando se expresa sentenciosamente, o en general, cuando extrae una moraleja explícita. Hay una filosofía más profunda en algunos de los poemas en los que fue capaz, casi milagrosamente de situar al hombre en la naturaleza, de revelar el ser del hombre como un ser-en. Así, uno de sus grandes poemas, "Resolución e Independencia", comienza con estos magníficos versos:

*There was a roaring in the winds all night,*
*The rain came heavily and fell in floods.***

El poeta vaga entre las ciénagas, y encuentra a un viejo que está recogiendo sanguijuelas en un estanque, oye su historia, y luego concluye, movido por el ejemplo del viejo, con algunos comentarios estoicos sobre la necesidad de afrontar valerosamente la vida. Pero lo que perdura en la mente es el modo maravilloso en que el juntador de sanguijuelas está situado en la naturaleza, con la piedra, el árbol y la ciénaga. Whitehead denominaba a esta cualidad la "simultaneidad de las cosas", y afirmaba haber llegado a este concepto filosófico por el estudio de los poetas de la naturaleza como Wordsworth. Pero la expresión de Whitehead todavía no es apropiada: no es que el hombre sea una cosa esencialmente

* Nuestro entrometido intelecto / Deforma las bellas formas de las cosas: / Asesinamos para disecar. (*N. del T.*)

** Toda la noche rugieron los vientos, / La lluvia cayó espesa y se derramó en torrentes. (*N. del T.*)

en unión de otras cosas en el paisaje natural; más bien, antes de ser una cosa, él es-en; su ser es un ser-en antes de que pueda decirse que es el ser de una cosa.

El propio Wordsworth nunca expresó conceptualmente este sentido; quizás no había llegado el punto de la aprehensión conceptual, o tal vez este sentido del Ser no se presta fácilmente a la aprehensión conceptual. Pero está allí, revelado en su poesía; y ciertamente es lo que confiere significado positivo a todos los poemas en los que se limita a moralizar y a protestar porque el hombre urbano —expresión con la que alude al hombre moderno— al apartarse de la naturaleza, se ha separado de las raíces de su propio Ser.

Aunque Coleridge poseía conocimientos filosóficos inmensamente mayores que los de Wordsworth, en este aspecto particular la obra de aquél reviste menor significado filosófico. En sus poemas más famosos y de mayor éxito —por ejemplo, *The Ancient Mariner, Kubla Kahn, Christabel*— exhibe principalmente el aspecto "novelesco" del romanticismo, la libertad de la imaginación para hallar sus materiales fuera de las severas categorías del neoclasicismo. Pero en uno de sus poemas —ciertamente, un gran poema— titulado, *Dejection: An Ode,* Coleridge produjo algo tan moderno que podemos denominarlo existencial, a pesar de que fue escrito antes de los existencialistas. La oda es un lamento a la decadencia de su capacidad poética, la que se ha agotado porque Coleridge ya no está en condiciones de hallar alegría en la naturaleza. Esta capacidad poética es idéntica a la capacidad de comunión con la naturaleza. Y esta afirmación de Coleridge es tan impresionante porque el poeta mismo participa del sentimiento. Las protestas de Wordsworth ante la separación entre el hombre y la naturaleza eran lamentos por la situación de sus semejantes, que padecían esa situación, no por él mismo —su propio poder de comunión con la naturaleza aparentemente se conservó intacto. Pero Coleridge, él mismo uno de los desamparados —aislado, olvidado, miserable, decaído—, fue el primero en explorar desde adentro ese estado de ánimo totalmente moderno. ¿Qué le ocurre al hombre cuando se separa así de la naturaleza? Aquí Coleridge tropieza, de un modo cabalmente existencial, con la angustia misma. No puede definir esta angustia, ni asig-

narla a un objeto determinado, a un acontecimiento o a una persona; es la revelación del vacío, del no-ser:

*A grief without a pang, void, dark, and drear,*
*A stifled, drowsy, unimpassioned grief,*
*Which finds no natural outlet, no relief,*
*In word, or sigh, or tear...**

Todo el idealismo alemán, que saturaba la cabeza del pobre Coleridge nada tenía que decirle con respecto a esta experiencia; ni siquiera suministraba los elementos necesarios para alcanzar la inteligencia filosófica del problema. Kierkegaard no había introducido aún en la filosofía el análisis del miedo. Pero Coleridge el poeta vio y conoció antes que Coleridge el filósofo.

La melancolía de Coleridge en este aspecto es precisamente la de Fausto al comienzo del drama de Goethe. Ambos sufren un colapso o están al borde del mismo, agobiados por una parálisis del sentimiento en la que todo se ha convertido en polvo y cenizas, sin excluir siquiera el entrometido intelecto que a ambos los tiranizó. Coleridge consagró la vida a la metafísica alemana:

*by abstruse research to steal*
*From my own nature all the natural man;* **

Fausto, por su parte, se ha esforzado audazmente por dominar todo el conocimiento humano, y Goethe rechaza esa actitud en una afirmación definitiva de desencanto intelectual: *"Gris es toda teoría, verde el árbol resplandeciente de la vida"*. El poema de Coleridge es tan intensamente personal que no podemos considerar que esta semejanza con Goethe sea un caso de imitación literaria: obedecía más bien a una forma de experiencia que revestía fundamental importancia para los hombres de ese período, y que sigue teniéndola para

* Angustia sin dolor, vacía, oscura, y triste, / Angustia ahogada, somnolienta, sin pasión, / Que no halla un cauce natural ni alivio, / En la palabra, el suspiro o la lágrima... (*N. del T.*)

** por la investigación abstrusa que robó / De mi propia naturaleza todo lo que era el hombre natural; (*N. del T.*)

nosotros. En la mitad de su vida —la suya fue una vida larga— Goethe insistió en separarse del movimiento romántico. En la medida en que este gesto se aplicaba al sentimentalismo de sus primeras obras, como *Werther*, se trataba ciertamente de una actitud válida; pero Goethe había abordado el tema de *Fausto* desde el comienzo mismo, cuando se encontraba en la fase más intensamente romántica, y además fue un tema que continuó interesándolo a lo largo de toda su vida. Puesto que sus obras más grandes encaran el problema central del romanticismo, no es posible excluirlas de una reseña del movimiento, y ciertamente el planteo final de Goethe, en el poema, fue la culminación de toda su experiencia juvenil romántica.

En este sentido debemos llamar particularmente la atención sobre el *Fausto*, porque la obra aborda el mismo problema que Nietzsche enfrentaría posteriormente en su propia vida y en su filosofía: ¿Cómo es posible que el hombre se desprenda de la desesperanza contemporánea para configurar un ser más completo y vigoroso que cuanto la historia ha conocido hasta ahora? Goethe nunca utiliza la palabra Superhombre, acuñada por Nietzsche, pero no cabe duda de que lo hallamos en la segunda parte de *Fausto* (completada poco antes de la muerte del poeta); es la propia concepción de Goethe sobre un mortal superior, de hecho un superhombre, pues en su ancianidad Fausto casi ha trascendido su propia humanidad. Al principio de la obra, cuando la fuente de la vida casi se ha secado en su interior, Fausto decide suicidarse, y ya está llevando a los labios el cáliz de veneno, cuando se interrumpe al oír en la calle un himno de Pascua que saluda la resurrección de Cristo. En el momento de la crisis interviene el recuerdo de la cristiandad: Fausto-Goethe está atado todavía al ser colectivo de la humanidad, para la cual el símbolo de la resurrección es inevitablemente Cristo. Y puesto que Fausto no ha de suicidarse, ¿cómo habrá de renacer? Aparece Mefistófeles; Fausto concierta su pacto con el Diablo, y el agostado y anciano erudito se transforma en radiante y bello joven. Es la misma solución al problema de la energía humana propugnada por Blake: el matrimonio del infierno y el cielo, el pacto con el mal que llevamos en nuestro ser; o, para decirlo en los términos de Nietzsche, la

unión del bien y el mal del individuo para llegar al punto que está más allá del bien y del mal porque es la fuente de ambos: el yo en su anhelo de vivir y desarrollarse.

El Fausto original fue un antiguo erudito medieval que se volvió hacia la magia y el ocultismo; y en *Doctor Faustus*, la versión de Marlowe, Fausto es el mago demoníaco que busca adquirir poder sobre los papas y los emperadores. Goethe internalizó la búsqueda de Fausto, y convirtió al personaje en un hombre de su propio tiempo; a pesar de ello, los matices originales del hombre consagrado a la magia y la alquimia envuelven todavía al personaje. El propio Goethe había leído buen número de textos referidos a la alquimia, y parte de la fascinación original que el Fausto histórico ejerció sobre él tenía dos raíces en ese oscuro halo de magia que lo rodeaba, en el signo de una aspiración que trasciende a la humanidad común. Ahora bien, la magia y la alquimia son símbolos perfectamente apropiados de nuestras aspiraciones de libertad. El problema del libre albedrío no se nos plantea en la vida bajo la forma de las frías y estériles abstracciones de los filósofos. Liberarse, romper las cadenas de una situación, interior o exterior, que aprisionan al individuo, equivale a experimentar algo parecido al poder mágico que obliga a las cosas a cumplir su función. La figura del mago es, por así decirlo, la imagen primitiva de la libertad humana. Los eruditos nos dicen que los ideogramas de algunos de los escritos chinos más antiguos que generalmente se traducen con la frase "hombres de virtud", tienen una traducción más precisa: "hombres de magia"; y no hay duda de que el sabio, el hombre virtuoso, el que puede gobernarse, y por lo tanto gobernar a otros, debe haber adquirido, a los ojos de la humanidad, los contornos del mago. En todo caso, tanto la magia como la alquimia reaparecen constantemente en el curso del movimiento romántico, y siempre son los símbolos profundos y arquetípicos de la aspiración a un más elevado y más cabal nivel del Ser. En su ancianidad, el propio Goethe, que entonces era el olímpico frío y clásico, incluye en la segunda parte del *Fausto* una escena de alquimia en la que un hombrecillo, el *homunculus* —¿quizás el hombre futuro?—, se forma en una retorta.

Este anhelo espiritual de los poetas que buscan la magia

y la alquimia, resulta más visible en el romanticismo francés posterior, que se transforma paulatinamente en simbolismo. Baudelaire fue la figura más notable de esta fase del movimiento, y el iniciador o precursor de casi todo lo que conocemos como "poesía moderna". Fue el primer poeta de la ciudad, del mismo modo que otros antes que él habían sido poetas de la campiña. Como tal, resuena en él un nuevo y más extremado acento de alienación humana. Si Wordsworth había sido un hombre de la campiña que observaba y condenaba a la ciudad, pero siempre escribía sobre ella desde fuera, Baudelaire está dentro de la ciudad, en la activa colmena de hombres extraños y anónimos, en las calles para las que es absolutamente un extraño. La melancolía romántica, como hemos visto en el caso de Coleridge, es nada menos que el descubrimiento que hace el hombre de su propio extrañamiento del Ser; en Baudelaire esto se convierte en esplín, y cobra las dimensiones de la rebelión. No se trata sólo de una rebelión social contra el materialismo de la sociedad burguesa, sino de una revuelta metafísica contra el tipo de mundo creado por el positivismo y el cientificismo de la época actual. El poeta no cree que ese mundo sea real, y debe buscar la realidad en alguna otra oculta esfera del Ser. De ahí la doctrina de las "correspondencias" de Baudelaire, de acuerdo con la cual el poeta debe buscar las imágenes arcanas y oscuras en la naturaleza, más o menos como uno de los antiguos astrólogos o adivinos. La poesía yo na es simplemente el arte de hacer versos, sino un medio mágico de llegar a cierta esfera más auténtica y más real del Ser. La poesía se convierte en sustituto de la religión.

Naturalmente, esta última actitud ha costado a Baudelaire y a sus discípulos la enemistad profunda de algunos críticos franceses católicos. Dichos críticos aciertan cuando dicen que la poesía no habría concebido tan extraordinarias aspiraciones si el hombre se hubiese mantenido dentro de su recipiente histórico: la fe cristiana. Pero de nada servirá dirigir altaneros sermones a estos poetas, como si fueran niños delincuentes que escaparon del hogar. En realidad, estos hombres no tenían hogar en el cual permanecer. Ellos no crearon la condición humana que les deparó el siglo XIX; simplemente la vivieron como una fatalidad, al paso que otros, menos sen-

sibles, no tenían conciencia de lo que había ocurrido en el mundo. No se trata en este caso de una mera perversión estética, sino de una auténtica rebelión humana; y ello es indiscutible en el caso del poeta Rimbaud, cuya rebelión fue tan real que el poeta pagó por ella con la vida. Es un error considerar a los poetas románticos como estetas desequilibrados y pagados de sí mismos; para ellos, el valor de la actitud estética fue siempre metafísico y referido a la condición humana total.

Se diría que hay una gran distancia de la serenidad de Wordsworth a la violencia de Rimbaud, que anunció "la era de los asesinos". Sin embargo, la filiación es directa, y basta que unas pocas condiciones cambiaran o se agudizaran para que en lugar de Wordsworth apareciera Rimbaud. El resto de la humanidad podía vivir separado del contacto con la naturaleza, pero Wordsworth, como hemos visto, se sentía seguro en la idea de que por lo menos él poseía el maná y estaba en contacto con las fuentes. Ciertamente, poseyó ese maná, y aunque la posesión del mismo puede haber sido fugaz, la arrogancia de Wordsworth era tal que nunca advirtió que le faltaba. De ahí que jamás compartiera la desesperanza de sus colegas románticos. Pero basta que el poeta pierda el maná, o la seguridad de no haber vivido nunca sin él y se hallará compartiendo el desamparo y el dolor del resto de la humanidad. Su desesperanza necesita solamente convertirse en desesperación, y unirse a un violento deseo de poder, a la voluntad de reconquistar —apelando a las medidas más extremas si es necesario— el perdido reino del Ser del cual se ha desterrado al hombre moderno... y tendremos la figura de Rimbaud. Éste se mantuvo fiel a su visión: acabó reunciando a la poesía y abandonando Europa —una civilización a la que consideraba condenada—, para dedicarse al tráfico de armas en Abisina. Había exigido demasiado de la poesía, concebida como revelación de una verdad desconocida; y al final hablaba de ella con disgusto, como "una de mis locuras". En todo caso, la poesía no ejerció ya ninguna influencia sobre su proyecto final, la plasmación del yo. Para el hombre que aspira a trascender a la humanidad, la poesía no es bastante: ella se limitará a retrotraerlo a las disputas de los literatos sectarios o a las exégesis de los eruditos de biblioteca, de modo que el

poeta se verá atrapado nuevamente en la red de una civilización superficial y mecánica. Rimbaud se alzó como un cometa en el cielo de la poesía francesa, y luego, por la fuerza misma de su trayectoria, traspasó sus límites. Pero en el curso de su brillante vuelo llevó a primer plano todos los problemas ocultos del romanticismo.

Por una parte, la ruptura incondicional de Rimbaud con la civilización occidental —la civilización del hombre blanco— fue el signo de una ruptura *dentro* de esa civilización. Por lo tanto, Rimbaud fue uno de los primeros artistas creadores que anunció el primitivismo como uno de los objetivos de su arte y su vida. Desde Gauguin a D. H. Lawrence, el primitivismo ha sido una fuente tan rica y variada del arte moderno, que sería grave error de los academicistas y los racionalistas desecharlo como mero síntoma de "decadencia". En todo caso podemos preguntarnos, si la decadencia no es un fenómeno propio de la civilización misma antes que esos seres de espíritu creador que pertenecen a ella y que luchan por redescubrir las fuentes de la vitalidad humana. En el caso de Rimbaud el mundo primitivo estaba lejos de ser un decorado sentimental del espíritu, un ilícito anhelo de vivir en los mares del Sur y de contemplar a las doncellas vestidas de "sarong"; más bien era una lucha apasionada y auténtica por retornar a las fuentes primitivas —es decir, primarias— del Ser y de la visión. No necesitamos aprobar los medios particulares que Rimbaud utilizó con este fin para reconocer la validez y la necesidad de la tarea que él se propuso. En último análisis, Rimbaud se entregó al demonio de la voluntad de acción, con lo cual demostró que era un auténtico hijo de la civilización occidental. Aparentemente, para él no hubo otro curso posible. Pero mientras lo siguió reveló el tremendo potencial explosivo de energía y de acción que el romanticismo encerraba. La melancolía romántica ya no era un problema de languidez o de melancolía; ni tampoco un estallido de alguna neurosis personal, de la impotencia o de la deformación de unos pocos individuos; más bien significaba que se le había revelado al hombre moderno la condición humana en que había caído, condición que es nada menos que el extrañamiento respecto del Ser mismo. Pero cuando ha perdido contacto con el mundo natural, el hombre alcanza una visión vertiginosa y em-

briagadora de las posibilidades humanas, de lo que podría llegar a ser, en comparación con la cual los antiguos mitos del mago y del hechicero parecen pálidas imágenes. Rimbaud fue el poeta de esas posibilidades, como Nietzsche habría de ser el pensador.

## 2. LOS RUSOS: DOSTOIEVSKI Y TOLSTOI

De París a Moscú o San Petersburgo hay un largo viaje; y parecería que aún más largo es el paso que va del romanticismo final y del simbolismo franceses a la ficción realista de los grandes escritores rusos. En todo caso, hay un cambio completo del clima literario. Por sobre todas las cosas apreciamos en los escritores rusos la percepción directa de la vida, el desdén radical por los artificios y los falsos adornos de la forma literaria y del símbolo, que se convirtió en apasionada preocupación de los poetas franceses. En *¿Qué es el Arte?*, Tolstoi incluye algunas páginas en las que denuncia enérgicamente a Baudelaire y a sus discípulos, a los que califica de escritores artificiales y decadentes. Pero a pesar de las diferencias de actitud con respecto a la naturaleza de la literatura misma, hallaremos en los escritores rusos las mismas percepciones sobre el hombre moderno. Por lo que hace al existencialismo, nos encontramos aquí en un terreno más rico aún.

Las condiciones de Rusia en el siglo XIX colocaron al escritor en la obligación de afrontar los problemas fundamentales de la vida humana. De ahí que, por muy realista que pueda ser su tono literario, en el fondo la ficción rusa es absolutamente metafísica y filosófica. El contraste entre Oriente y Occidente era tan agudo entonces como ahora, aunque produjo frutos muchos más fecundos en el caso de los escritores del siglo XIX. Rusia estaba absorbiendo velozmente la cultura occidental, y la tensión provocada por este trabajo de absorción producía en todo el país una situación de extraordinaria tensión y de ambivalencia. El atraso mismo del país, que originaba un sentimiento de inferioridad latente pero profundo en los rusos cultos, podía ser al mismo tiempo la causa de un abrumador sentimiento de superioridad frente a Europa Occidental y todos sus refinamientos. Es cierto

que Occidente representaba el Iluminismo, pero Rusia —con sus vastos espacios, el barro, los campesinos analfabetos y su Iglesia arcaica—, por lo menos estaba todavía en contacto con la vieja Madre Tierra; y el ruso eslavófilo, convencido del destino mesiánico de su nación, podía zaherir, tal como lo hace hoy, la decadencia de Occidente. La palabra *intelligentsia* es de origen ruso; el hecho mismo de su acuñación demuestra que, con idependencia de origen social o del sector económico al que pertenecieran, los intelectuales se consideraban en Rusia un grupo cultural diferente, ya que por su misma naturaleza se hallaban alienados del resto de la sociedad. Fuera del pequeño resplandor emitido por los círculos cultos de Moscú y San Petersburgo, Rusia era un inmenso páramo poblado por un campesinado primitivo y una ineficaz clase noble. La intelectualidad tenía tan aguda conciencia de sí misma como clase porque en Rusia la cabeza estaba muy alejada del cuerpo social. El advenimiento del comunismo en 1917 corresponde al esquema general del desarrollo ruso, que comenzó en el siglo XVIII con la imposición violenta de las costumbres occidentales por Pedro el Grande. Las reformas sociales y políticas introducidas desde arriba, la obligación de adoptar nuevas costumbres en reemplazo de las antiguas, no podían dejar de suscitar un estado de dislocación y tensión agudas. Los escritores rusos del siglo XIX tenían la oportunidad (lo cual ya no es el caso) de convertir esta conmoción humana, si no en una forma de crítica social, por lo menos en una revelación espiritual.

Como estaban situados fuera de la cultura occidental —impulsados por una parte a absorberla codiciosamente, como la herramienta indispensable de su profesión literaria, deseosos por otra parte de mantenerse separados de ella para afirmar su propia identidad—, los escritores rusos se hallaban en una posición única y privilegiada, desde la cual podían contemplar a esta cultura de un modo que no estaba al alcance de los observadores occidentales. Esta aguda contradicción entre su propia existencia como intelectuales y la del resto del vasto, informe y atrasado cuerpo social de Rusia les permitía concebir esta situación como una contradicción básica de toda la cultura del Iluminismo. Los intelectuales como clase sufren en la medida en que están separados del

resto de la humanidad. Pero los intelectuales constituyen la representación de la razón, y la razón misma, cuando está separada de la vida concreta de la humanidad común, tiende a decaer. Cuando la cabeza está demasiado alejada del cuerpo, la cabeza se agosta... o enloquece. A los ojos de estos escritores, toda la cultura europea afrontaba esa amenaza. Sería un error creer que esta actitud de Tolstoi y de Dostoievski constituía una mera manifestación de nacionalismo ruso, o de un sentimiento ruso de inferioridad trocado en otro de superioridad; en todo caso, la situación rusa permitía que estos hombres vieran una amenaza que existía realmente.

Una sociedad que atraviesa un proceso de conmoción y turbulencia, o de revolución, ha de infligir sufrimientos a los individuos, pero esta misma experiencia puede acercar al individuo a su propia existencia. El hábito y la rutina son grandes velos que enmascaran nuestra existencia. Mientras ocupan el lugar que les corresponde, no necesitamos revaluar el sentido de la vida; dicho sentido parece claramente representado en el triunfo del hábito cotidiano. Pero cuando se desgarra la trama social, el hombre se ve bruscamente desalojado de las normas y de los hábitos que otrora aceptaba automáticamente. Allí, fuera de la estructura social acostumbrada, comienza a formularse preguntas. Arrojado al aire frío del Iluminismo occidental, con sus ideales de razón, progreso y liberalismo, el ruso descubrió que la religión que antaño profesaba era un tema candente. Dios, la libertad y la inmortalidad se convirtieron en tópicos abordados no sólo por el filósofo profesional, sino por todos. Sabemos ahora que los jóvenes rusos solían pasarse la noche entera discutiendo estos problemas. Ingenuidad y pasión semejantes estaban desapareciendo de Occidente, donde se habían sostenido las mismas discusiones un siglo antes. Precisamente porque en este aspecto Rusia era un país atrasado —porque no había desarrollado una tradición de filosofía profesional o académica—, no había un muro de separación entre los problemas y la pasión personal que ellos podían suscitar. Pero la ausencia de una tradición filosófica no implica necesariamente la ausencia de una revelación filosófica: los rusos no tenían filósofos, pero tenían a Dostoievski y a Tolstoi, y qui-

zás no salían muy perjudicados en el cambio. Cuando durante el siglo siguiente un filósofo profesional —Heidegger— comenzó a replantear el sentido de la muerte, tomó como punto de partida un relato de Tolstoi, *La Muerte de Iván Ilitch*; y pensadores como Berdiaev y Chestov han escrito volúmenes enteros consagrados a las percepciones existenciales de Dostoievski.

La primera novela que Dostoievski escribió al retorno de su prisión en Siberia fue *Memorias de la Casa de los Muertos*. Como el libro fue escrito después de los acontecimientos decisivos de su vida —su casi ejecución por un pelotón de fusilamiento y su condena en Siberia—, podemos considerarlo el comienzo del Dostoievski real. La narración que ocupa la segunda parte del libro, que es la novela propiamente dicha, no merece mayor atención; pero la primera parte, la descripción de la vida en la prisión siberiana, es de fundamental importancia para comprender las profundas percepciones que tuvo Dostoievski de la naturaleza humana. Una experiencia como la suya, en esta prisión siberiana, está fuera de toda la tradición humanista de la cultura europea, y podía suponerse que ofrecería un conocimiento del hombre al que esa tradición todavía era ajena. Ningún clasicista o racionalista, armado con la definición aristotélica del hombre, podría haberse hundido en esa ciénaga humana, y a pesar de todo conservar sus antiguas convicciones. Lo que Dostoievski vio en los criminales con quienes convivió fue lo que acabó finalmente por ver en el centro de la naturaleza del hombre: la contradicción, la ambivalencia y la irracionalidad. En esos criminales había cierto infantilismo y brutalidad, al mismo tiempo que una tosquedad y crueldad no muy distintas de la asesina inocencia de un niño. Los hombres a quienes conoció no podían ser arrumbados en la categoría del tipo criminal, y aislados así del resto de la especie, de la humanidad; estos criminales no eran "tipos", sino seres enteramente individuales: violentos, enérgicos, retoños de intensa vida brotados en el tronco central. En ellos Dostoievski se encontraba enfrentando a lo demoníaco de la naturaleza humana: quizás el hombre no es el ser racional, sino el animal demoníaco. El racionalista que pierde de vista lo demoníaco no puede

comprender a los seres humanos; y ni siquiera está en condiciones de leer la prensa popular del mundo occidental.

En *La Casa de los Muertos* el tema filosófico está implícito; implícito simplemente en el material humano tratado por el novelista. Pero en *Crimen y Castigo* Dostoievski se embarcó en un tipo de novela temática que es tan característicamente suya. El héroe, Raskolnikov, es el intelectual alienado —alienado al mismo tiempo del cuerpo colectivo de la humanidad y de su propio ser. Hambriento y solitario, extrae de las entrañas de su propia razón la teoría nietzscheana (y ello antes de Nietzsche) sobre el Superhombre, que a través de su audacia y su fuerza superiores se eleva por encima de todos los códigos morales comunes. Luego, para poner a prueba su teoría, mata a una vieja prestamista. Pero el criminal no está a la altura de su crimen: la teoría de Raskolnikov no ha tenido en cuenta su propio yo, y el sentimiento de culpabilidad por su delito lo lleva al colapso. Precisamente los sentimientos que estaban reprimidos en este intelectual —el horror humano normal ante la perspectiva de tomar una vida— surgen y se vengan. Lo que llevó a Raskolnikov al crimen nada tenía que ver con los justificativos que él mismo concibió. Decía en su razonamiento: "Soy pobre, esta vieja usurera es un ser maligno; si la mato y la robo, puedo aliviar a mi madre del terrible sacrificio de pagar mi estudio"; pero en realidad, como lo reconoce finalmente ante la joven Sonia, mató para demostrarse que él no era un piojo como el ser humano común. La voluntad de poder —la demoníaca voluntad de poder— fue descubierta por Dostoievski antes de que Nietzsche la convirtiera en tema propio. Pero, a diferencia de Nietzsche, Dostoievski no perdió de vista la naturaleza absolutamente dialéctica o ambivalente de este impulso: la voluntad de poder es debilidad tanto como fuerza, y cuanto más se separa y aísla del resto de la personalidad humana más desesperada puede resultar en su debilidad. Así, Raskolnikov mata por debilidad e inseguridad, no por exceso de fuerza: mata porque teme desesperadamente ser nadie. Y ciertamente se encuentra en esa situación, pues su mente ha perdido de tal modo el contacto con el resto de su propia personalidad, que verdaderamente no puede hablarse de la existencia de un yo.

Estas posibilidades destructivas y aun criminales de la razón fueron los temas filosóficos sobre los que Dostoievski desarrolló sus más persistentes variaciones. En *Los Hermanos Karamazov*, el atrayente Iván Karamazov se ve llevado, a través de un obstinado orgullo intelectual, a la rebelión contra Dios; su colapso final, debido a cierta vaga "fiebre cerebral" posee cierto apropiado dramatismo, pues la némesis asesta sus golpes por intermedio del órgano ofensor. En *Los Poseídos*, un grupo de intelectuales políticos está poseído por los demonios, dispuestos a complotar, mentir y aun matar en beneficio de los abstractos ideales del progreso, la razón y el socialismo. Los acontecimientos políticos de las últimas dos décadas han determinado que *Los Poseídos* parezcan mucho menos fantásticos de lo que creyeron algunos de nuestros propios intelectuales durante el período marxista de la década de 1930. De todos modos, algunos espíritus liberales todavía creen que Dostoievski va demasiado lejos; y que a despecho de su sorprendente acierto como profeta del curso político de Rusia según habría de desarrollarse unos cincuenta o sesenta años después, gran parte de su mensaje está vinculado con un cristianismo arcaico y mesiánico.

A decir verdad, como pensador, Dostoievski no siempre es un guía seguro: en su caso el pensamiento participa demasiado evidentemente del ser del pensador, y por consiguiente a menudo posee matices frenéticos e histéricos. Pero como psicólogo —o más bien, como el artista que revela cierto estrato psicológico del hombre—, Dostoievski nos ofrece datos de la condición humana que sería tonto de nuestra parte ignorar. "Podría haber sido un liberador de la humanidad", observó secamente Freud refiriéndose a Dostoievski. "En cambio, prefirió ser su carcelero". La frase da a entender que Dostoievski sería más aceptable para cierto tipo de mente moderna si hubiese sido freudiano; pero ocurre que en ese caso habría sido también un psicólogo de envergadura mucho menor. La obra de Dostoievski, en la que su ataque contra el Iluminismo parece más convincente para los lectores modernos, es su novela corta *Notas Desde el Subterráneo*. El influjo de sus sombríos anatemas contra la naturaleza humana se debe, aunque parezca extraño, al hecho de que el moderno psicoanálisis nos ha acostumbrado bastante a ese tipo de cosas; y al hecho de que

en esta obra las investigaciones psicológicas de Dostoievski se encuentran menos visiblemente relacionadas con su fe cristiana. Aparentemente hemos llegado al punto en que estamos dispuestos a creer lo peor acerca de la naturaleza humana, en la medida en que esos aspectos negativos no estén subordinados a una esperanza de redención religiosa.

*Notas Desde el Subterráneo* apareció en 1864. La primera parte de la obra es uno de los más sorprendentes monólogos de toda la literatura. El hombre del subterráneo, un funcionario de menor categoría de la burocracia rusa, expresa su desprecio, su indignación, su resentimiento y su rebelde anhelo de libertad. En su discurso se refiere varias veces al "gran palacio de cristal" como al símbolo del Iluminismo, con su sueño de un ordenamiento totalmente racional de la vida humana. Este Palacio de Cristal tenía forma concreta y material: era el edifico que albergaba a la Exposición Internacional de Londres, celebrada en 1851. Era apropiado que la Exposición, en la que el siglo de la burguesía se congratulaba de su progreso material, se hubiese celebrado en Inglaterra, el país que iba a la cabeza de la revolución industrial y del desarrollo del gobierno liberal y parlamentario. El hombre del subterráneo, de Dostoievski, era la respuesta rusa a todos los piadosos sueños representados en el Palacio de Cristal. El hombre del subterráneo, que es cada uno de los seres humanos, o por lo menos un estrato subyacente de cada individuo, rechaza todo lo que el Palacio y el liberalismo del siglo XIX representaban. En una utopía racional, exclama, el hombre podría morir de hastío, o por la violenta necesidad de escapar a ese hastío podría comenzar a clavar alfileres en el cuerpo del vecino... y ello sin motivo alguno, sólo por afirmar su libertad. Si la ciencia pudiera abarcar todos los fenómenos, de modo que con el tiempo, en una sociedad totalmente racional los seres humanos fueran tan previsibles como los tornillos de una máquina, el hombre impulsado por esta necesidad de conocer y de afirmar su libertad se alzaría y destruiría la máquina. Aquello que los reformadores del Iluminismo, absortos en el sueño de una perfecta organización de la sociedad, habían omitido, Dostoievski lo vio claramente con el ojo del novelista: a saber, que a medida que la sociedad moderna se convierte en un ente más organizado, y por consi-

guiente más burocratizado, acumula en sus articulaciones mezquinas figuras como el hombre del subterráneo, seres que bajo una superficie indiferente son monstruos de frustración y de resentimiento. Lo mismo que Nietzsche después de él, Dostoievski fue el gran explorador del *resentimiento* concebido como un vigoroso y a veces incalculable motivo del ser humano.

Dostoievski es una figura muy compleja y volcánica como para que sea posible absorberla de un solo golpe. En él había algo del criminal y del santo. Es posible que en su biografía el crítico Strajov haya exagerado los elementos negativos del novelista, pero de todos modos parece que en el carácter de Dostoievski había aspectos repulsivos e ingratos. Sin embargo, quizás fueron precisamente contradicciones humanas, en toda su virulencia, las que hicieron de Dostoievski un testigo tan incomparable de la verdad existencial del hombre. En todo caso, su visión del nihilismo como hecho fundamental de la vida moderna jamás fue en sí mismo nihilista. Lo sabemos por un pasaje de *El Idiota*, en el cual Dostoievski revela lo que había sido y lo que siempre será el eje de su propia vida. El príncipe Mishkin —el tonto de Cristo, otra de las máscaras del propio Dostoievski—, relata el caso de otro hombre, a quien no se identifica; pero, por supuesto, sabemos que se trata de la experiencia vivida por el propio Dostoievski. He aquí la historia, en las propias palabras de Mishkin:

Cierto día, llevaron al hombre con los otros, al patíbulo, y se le leyó la sentencia de muerte... veinte minutos después se les leyó la conmutación de la pena, y la noticia de que habían sido condenados a otro castigo. Pero el intervalo entre esas dos sentencias, veinte minutos o por lo menos un cuarto de hora, los pasó en la total convicción de que moriría al cabo de pocos minutos... El sacerdote se acercó con una cruz a cada uno de ellos. Sólo le quedaban cinco minutos de vida. Me dijo que esos cinco minutos le parecieron un espacio infinito, una vasta riqueza... Pero dijo que durante esos instantes nada fue tan terrible como el constante pensamiento: "¡Si no muriera! ¡Ah, si pudiera retornar a la vida... qué eternidad! ¡Y toda sería mía! ¡Contaría cada minuto, y no malgastaría ni uno!" Me dijo que al fin esa idea se hizo tan apasionada que experimentó el deseo de ser fusilado rápidamente.

En esta historia, que describe la conmutación de la pena del propio Dostoievski, después que lo condenaron a ser ejecutado por un pelotón de fusilamiento, aparece la afirmación definitiva: en presencia de la muerte, la vida posee un valor absoluto.

El sentido de la muerte es precisamente la revelación de este valor. Tal el concepto existencial del problema, desarrollado posteriormente por Tolstoi en su relato *La Muerte de Iván Ilitch*, y por Heidegger en el contexto de un sistema filosófico total.

Pasar de Dostoievski a Tolstoi es un poco como salir del aire enrarecido de una fragua subterránea a la luz del día. Se ha dcího que todo individuo nace platónico o aristotélico; con idéntica razón podría afirmarse que nace tolstoiano o dostoievskiano. Si Dostoievski es el novelista de lo anormal y lo mórbido, de las convulsiones del espíritu humano en sus abismos y sus cimas, por contraste Tolstoi es el supremo retratista de lo normal y lo orgánico. El propio Tolstoi sentía muy agudamente esta antipatía temperamental frente a Dostoievski, y durante mucho tiempo desechó a este último considerándolo "una mórbida mediocridad". Pero ese punto de vista cambió, y hacia el fin de su vida, *Los Hermanos Karamazov* se convirtió en libro de cabecera de Tolstoi, la obra que el gran escritor leía y releía incesantemente. Esta reconciliación entre los dos escritores es un hecho propio, pues a pesar de las tremendas diferencias de las atmósferas literarias y humanas creadas por ellos, ambos aportan la misma revelación a la mente filosófica.

Para comenzar, hallamos una clave sencilla y conveniente del existencialismo de Tolstoi en un breve pasaje de *Ana Karenina*. Karenin, el marido, se siente súbita e inesperadamente celoso de su esposa Ana. Estos celos se le antojan ofensivos para su esposa y para su propia educación moral, pues se le ha enseñado que "uno" debe confiar en la esposa. Karenin es un hombre absolutamente racional, un seco y oficioso intelectual, cuya vida está organizada sobre los conceptos racionales de lo que "uno" (ese uno impersonal y colectivo) debe ser y hacer. Pero allí está, de todos modos, el hecho incalculable y vivo de sus celos, con los que debe enfrentarse:

Sintió que enfrentaba algo ilógico e irracional, y no sabía qué hacer. Alexei Alexandrovitch estaba frente a frente con la vida, con la posibilidad de que su esposa amara a otro distinto de él, y el hecho le parecía muy irracional e incomprensible, porque era la vida misma. Toda su existencia Alexei Alexandrovitch había vivido y trabajado en las esferas oficiales, y había estado en contacto con el reflejo de la vida. Y siempre que había tropezado con la vida misma, se había apartado de ella. Ahora experimentaba un sentimiento semejante al de un hombre que, mientras cruza tranquilamente un puente sobre un precipicio, descubre súbitamente que el puente está roto, y que debajo se abre el abismo. El abismo era la vida misma, el puente esa existencia artificial en la que Alexei Alexandrovitch había vivido. Por primera vez se le planteaba la posibilidad de que su esposa amara a otro, y la idea le horrorizaba.

El gran objetivo de Tolstoi, como novelista y como hombre, fue precisamente este "enfrentamiento con la vida". La verdad misma —la verdad para el hombre—, es justamente este enfrentamiento con la vida. Dicha verdad no puede originarse en el intelecto, pues en realidad es posible que el intelecto la enmascare, y que nos coloque, como a Karenin, en esa región impersonal en la que conocemos solamente "el reflejo de la vida" a través de conceptos, de preceptos, de todas las abstractas fórmulas de la rutina social; en todo caso, la verdad alude al hombre total. En sus escritos posteriores Tolstoi nos explica insistentemente que la verdad que él busca no es meramente la que ofrece el intelecto, sino la que se conoce con todo el ser. Pero el gran escritor ruso ha representado concretamente esta concepción de la verdad en la estructura de sus novelas más grandes.

Estas novelas se desarrollan tan simple y naturalmente, que no nos parecen organizadas con los recursos habituales, con los artificios y manipulaciones usuales de la literatura; por el contrario, parecen partes del gran proceso orgánico de la vida misma. De todos modos, siempre hay un subargumento tolstoiano que se desplaza paralelamente a este movimiento vital orgánico y sin esfuerzo: la gente nace, ama, se casa, sufre, avanza hacia la muerte, pero en medio de este panorama que se despliega hay un personaje, el emisario de Tolstoi y el portador del espíritu, cuya historia en medio de los demás in-

cidentes es el proceso de búsqueda de la verdad... de su propia verdad y de la verdad de la vida misma. Así, tenemos a Levin en *Ana Karenina* y a Pierre en *La Guerra y la Paz*. Lo que les ocurre a estos personajes en el desarrollo de las novelas —encuentros, amor, matrimonio, sufrimiento—, configuran otras tantas etapas en el camino recorrido por el espíritu en la búsqueda de esta verdad. En definitiva, Tolstoi nos muestra que cada uno de ellos encuentra la verdad. ¿Y en qué consiste? No es, como hemos visto, una verdad intelectual. Levin y Pierre están en pugna con los intelectuales de la ciudad, que lejos de haber hallado la respuesta que aquéllos buscan, y debido a la artificialidad de la vida que llevan y a su alejamiento de la naturaleza, están más alejados de la verdad que el sencillo campesino. (Aquí, a pesar de su realismo, Tolstoi prolonga la más profunda tradición del romanticismo, como buen discípulo de Wordsworth, pero lo hace con un vigor y una audacia muy superiores a todo lo que pueda hallarse en Wordsworth). Además, la verdad que Levin y Pierre conquistan no es intelectual, porque no hay fórmulas —ni sistemas de fórmulas— que puedan expresar adecuadamente lo que han aprendido a través de sus tribulaciones. La de estos personajes es verdad existencial, no intelectual. Se trata nada menos y nada más que del hecho de que ahora están directamente "frente a frente con la vida". Están abiertos a lo que es, y si hubiéramos de hallar una expresión filosófica para esta actitud, la más adecuada sería la descripción que Heidegger ofrece de la verdad: la apertura hacia el Ser.

Percibir el sentido tolstoiano de la verdad equivale a percibir la unidad de todos sus escritos —novelas, folletos, autobiografía—; unidad tan vigorosa que convierte a su obra en un cuerpo virtualmente único. Quizás ello se deba a que el propio Tolstoi fue mucho más que un escritor. Pero aquel que se atreva a enfrentar la vida, habrá de enfrentar también la muerte, pues la muerte es parte inexorable de la vida. Es aquí que la apasionada búsqueda tolstoiana demostró hallarse a la altura del desafío. Su preocupación por la muerte no es mórbida cavilación, mera debilidad o cobardía, sino la medida de su intensa pasión por la vida. Este hecho determina que *La Muerte de Iván Ilitch* sea quizás la más vigorosa descripción literaria de lo que significa enfrentar la muerte. Iván Ilitch

es un burgués absolutamente común y normal —en realidad, es el hombre común; ha conquistado un éxito normal, se ha enamorado, casado y formado una familia de acuerdo con los cánones corrientes— y la falta de amor que padeció es también la habitual: en general, se trata de un sujeto agradable y simpático. Cae de una escalera, pero el accidente aparentemente carece de importancia, y él no se preocupa del dolor que sufre en el costado. Pero el dolor persiste, y se acentúa; Iván Ilitch comienza a ir de un médico a otro, pero ninguno de los diagnósticos resuelve el problema. Entonces le acomete el horrible pensamiento de que puede hallarse cerca de la muerte. La realidad de la muerte no está en la estructura física, en los órganos que la ciencia médica examina; en verdad, está *dentro* de la propia existencia de Iván Ilitch:

Para Iván Ilitch el único problema importante era el siguiente: su caso, ¿era grave o no? Pero el médico ignoró esa pregunta impropia. Desde su punto de vista eso no estaba en consideración; el verdadero problema consistía en decidir entre un riñón flotante, un catarro crónico o una apendicitis. No se trataba de la vida o la muerte de Iván Ilitch, sino de elegir entre un riñón flotante y una apendicitis.

La realidad de la muerte tampoco consiste en que ella sea un mero hecho externo y social, un acontecimiento que le ocurre a todo el mundo:

El silogismo que había aprendido en la Lógica de Kiezewetter: "Cayo es un hombre, los hombres son mortales, por consiguiente Cayo es mortal", siempre le pareció correcto aplicado a Cayo, pero ciertamente no si se trataba de él mismo. Que Cayo —el hombre en abstracto— fuera mortal, era algo perfectamente correcto, pero él no era Cayo, ni un hombre abstracto, sino una criatura absolutamente distinta de las demás.

La realidad de la muerte reside precisamente en que separa a Iván Ilitch de todos los demás seres humanos, lo devuelve a la soledad absoluta de su propio ser individual, y destruye la trama de la sociedad y la familia en la que él se había perdido. Pero aunque la presencia de la muerte es terrible e

inexorable, otorga al moribundo la única revelación de la verdad en el curso de su vida... aunque el contenido de esta revelación sea principalmente la futilidad de la vida que él ha vivido.

Tolstoi no podría haber escrito ese relato si él mismo no se hubiera encontrado alguna vez cara a cara con la muerte. Durante un tiempo Máximo Gorki trató mucho a Tolstoi, y en sus *Reminiscencias de Tolstoi,* nos ha dejado un cuadro notable del anciano, indomablemente terrenal, soleándose como un lagarto, y a pesar de su edad capaz de estallidos de descaro sexual que hacían sonrojar a Gorki, que por su parte era ciertamente un hombre de naturaleza sanguínea. Pero este mismo anciano dijo cierto día a Gorki: *"Si un hombre ha aprendido a pensar, sea cual fuere el objeto inmediato de sus pensamientos, siempre está pensando en su propia muerte. Todos los filósofos fueron así. ¿Y qué verdad puede haber, si existe la muerte?"* Lamentablemente, no todos los filósofos fueron así, y el propio Tolstoi habría murmurado con cólera y burla ante la observación de Spinoza, tan típico en este aspecto de la tradición filosófica: "El hombre libre nunca piensa en la muerte, sino solamente en la vida". Como si fuera posible pensar en la vida sin pensar en la muerte. En su obra *Mi Confesión,* la historia de su propia crisis espiritual en mitad de su vida, y uno de los más grandes documentos existenciales que se conozcan, Tolstoi nos relata cómo él mismo enfrentó la temida presencia que finalmente se abate sobre el pobre Iván Ilitch. Era un hombre feliz, que tenía familia, riqueza y fama, y que estaba en plena posesión de todas sus fuerzas físicas y mentales: a pesar de ello, súbitamente adquirió conciencia de la posibilidad de la muerte, amenazante como un abismo abierto a sus pies. Y la revelación fue particularmente terrible en vista de sus ilimitadas energías y de su señorío de la vida; el mero hecho de que semejante abismo se ofreciera a sus ojos le pareció absurdo e irracional. Tolstoi recuerda que trató de pasar revista a su propia conciencia, procuró pensar, buscar en la ciencia y en la filosofía una respuesta a esa absurda y siniestra presencia. Pero la razón no ofrece solución al problema de la muerte: la solución es siempre la misma, como en una ecuación en la que cero es igual a cero. El saber de los sabios

—Sócrates, Buda, el Eclesiastés, Schopenhauer— sólo nos dice que frente a la muerte la vida carece de sentido y es un mal; entre tanto, millones de personas comunes que nada saben del pensamiento de esos sabios continúan viviendo, engendrando hijos, perpetuando la raza. El sentido de la vida, si alguno tiene, afirma Tolstoi, debe ser buscado en esas almas comunes y no en los grandes intelectos de la raza. Sea cual fuere el sentido último, éste posee carácter vital y no racional. Los campesinos son más sabios en su ignorancia que los sabios de San Petersburgo en su erudición.

*Mi Confesión* no es la discusión de un filósofo profesional, sino un vigoroso acto de pensamiento (que no puede ser reflejado con propiedad en una breve reseña), y una grande y útil obra de arte. En ella, como en sus grandes novelas, observamos esa capacidad peculiarmente tolstoiana de saltar por encima de todos los artificios y las complicaciones para ir directamente al fondo del asunto. ¿Acaso no estamos aquí ante un poder que pertenece no sólo al arte sino también al pensamiento? ¿Y quizás tan válido en cuanto medio de investigación de la verdad como la ingeniosa dialéctica de cualquier filósofo?

Todos estos refugiados huidos de Laputa, aunque difieren mucho, tanto por el temperamento como por las características de su arte literario, se asemejan notablemente en la crítica de la vida moderna y de la particular amenaza que ella implica para el ser del hombre. Constituyen un impresionante grupo de testigos, y los testimonios que ofrecen pueden ser desechados como aberraciones de poetas sólo por los intelectuales platónicos (o laputenses) que ya han excluido a la poesía de su República ideal. Los historiadores de las ideas han desarrollado una mágica fe en los rótulos, no muy distinta de la antigua fe mágica en los encantamientos; aparentemente, creen que es suficiente aplicar los rótulos apropiados —"romanticismo", "irracionalismo", "simbolismo", "el alma rusa", o lo que fuere— para conjurar las realidades abordadas por esos autores, del mismo modo que el obispo medieval creía que era posible exterminar la peste excomulgándola. La obra de todos estos escritos apuntaba a algo que estaba ocurriéndole al hombre occidental y que

no podía ser detenido; un proceso de fuerza e impulso tales que con el tiempo necesariamente debía irrumpir en la propia filosofía. La erupción se expresó en los filósofos existenciales, de los que ahora nos ocuparemos. El malestar de los poetas durante los últimos ciento cincuenta años, lejos de ser la inquietud de la neurosis puramente personal, revela más bien el clima humano en el que también respiran, quiéranlo o no, los propios filósofos.

# *Tercera Parte*

# LOS EXISTENCIALISTAS

## CAPÍTULO VII

# KIERKEGAARD

*"Era inteligencia"*, dice Kierkegaard en sus *Diarios*, aludiendo a sí mismo y a su tarea, *"era inteligencia y nada más lo que había que enfrentar. Presumiblemente por eso yo, que asumí la tarea, estaba armado con una inmensa inteligencia"*. Tal la franca afirmación del genio acerca de sí mismo, una afirmación sin vanagloria y sin falsa modestia. Kierkegaard no menosprecia la inteligencia; muy al contrario, alude a ella con respeto y aun con reverencia. De todos modos, en determinado momento de la historia era preciso oponerse a esta inteligencia, y había que hacerlo con todos los recursos y el poder de un hombre de inteligencia brillante. Tal el mejor resumen que pueda ofrecerse de lo que Kierkegaard tenía que hacer y de lo que realizó.

De la inmensidad de su inteligencia no cabe duda. La fecundidad de su mente nos asombra cada vez que volvemos a sus escritos. Un siglo después, todavía estamos reuniendo, ordenando y tratando de sistematizar las percepciones que distribuyó profusamente en las páginas que nos dejó. Escribió velozmente, y su mente era una especie de ardiente fuego, rebosante de ideas de las que a veces sólo queda en la página un rayo luminoso o un reflejo. De ahí las discontinuidades e irregularidades de muchos de sus trabajos, las idas y venidas, los desvíos y las parábolas, en las que la mente más lenta del lector puede perderse. El poder de la casi febril inteligencia de Kierkegaard era tal, que amenazaba devorar la vida de su poseedor convirtiendo en reflexión casi cualquier experiencia. Pero a diferencia de muchos grandes espíritus, Kierkegaard tenía conciencia del hecho, y así pre-

vino contra las sutiles y omnívoras depredaciones de su propio intelecto. Sabía que su poder intelectual era su cruz. Sin fe, que nunca puede ser creada por la inteligencia, habría muerto en su propio ámbito mental, al modo de un Hamlet enfermizo y paralizado.

A medida que nos alejamos del siglo XIX, las colinas que de cerca parecían muy elevadas se sitúan en su perspectiva adecuada, y las auténticas alturas se alzan más imponentes. Para nosotros, a medida que pasa el tiempo, Kierkegaard se alza, más visible que nunca, por encima de su siglo, como un pico solitario, pero situado en el centro de la cadena. Y esta tardía fama, en un siglo que se ha alejado de él casi tanto como de la Edad Media, constituye una paradoja, como fue una paradoja el hombre mismo. Algunos grandes antecesores alemanes de Kierkegaard, también habían intentado una crítica de la inteligencia, y ciertos opositores anteriores del racionalismo —hombres como Hamann y luego Schelling— habían defendido vigorosamente lo instintivo, lo intuitivo y lo mítico contra una época que aparentemente ya no era capaz ni siquiera de comprender nada de todo ello. En comparación con los románticos alemanes, los escritos de Kierkegaard desarrollan una órbita mucho más estrecha; pero cuanto más estrecha la órbita, más cerca estamos del centro, y de ahí la menor energía disipada en cuestiones de carácter periférico. El juez Holmes, cierta vez, señaló que el rasgo distintivo del genio, en un jurista o en un gran abogado, era su capacidad de superar los tecnicismos y de ir a la yugular de la cosa. El único tema y la única pasión de Kierkegaard era el cristianismo, pero no el cristianismo concebido especulativa o románticamente; más bien le interesaba qué significaba concretamente para el individuo ser cristiano. El hecho fundamental del siglo XIX, como lo comprendió Kierkegaard (y después Nietzsche, aunque desde un punto de vista diametralmente opuesto), era que su civilización, que otrora había sido cristiana, había abandonado esa posición. Había sido una civilización que giraba alrededor de la figura de Cristo; y que ahora, de acuerdo con la imagen de Nietzsche, se asemejaba a un planeta separado de su sol; y de ello la propia civilización aún no tenía conciencia. En contraste con este gran dato histórico, con esta separación de caminos para toda la humanidad y no sólo para sus

sabios, la mayoría de los problemas discutidos por los filósofos —la naturaleza de los datos sensoriales, de la percepción, del juicio, de los cánones de inducción y deducción, y todo lo demás—, parecen lo que son: entretenimientos propios de almas cultivadas y ociosas. Pero el pensador cuyo pensamiento reviste un carácter fundamental, marcha siempre al compás de algún problema candente de su tiempo, respecto del cual el tiempo mismo no tiene conciencia. De acuerdo con la brutal y expresiva frase de Holmes, Kierkegaard (como Nietzsche después de él) se arroja sobre la yugular. Y ésa es una explicación del poder que ejerce hoy sobre nosotros.

## 1. EL HOMBRE

Naturalmente, el propio Kierkegaard nunca se planteó el problema de su propia pertinencia temporal de este modo especulativo y objetivo. No abordó el problema del cristianismo porque estuvieran en juego la historia, la civilización y el hombre occidental. Eso era algo que estaba reservado a los especuladores profesores, a los eruditos *Privatdozenten* y profesores de filosofía. Para Kierkegaard el problema era solamente personal: había decidido ser cristiano, y tenía que renovar constantemente esa elección con toda la energía y la pasión de su ser. Todo lo que él pensó y escribió revela ese sello personal. Dijo de su obra *Temor y Temblor* que era "una lírica dialéctica", y en realidad la frase constituye una buena descripción de casi toda su obra. Su pensamiento era la lírica de Kierkegaard el hombre: es decir, un acto franco y explícito de autoexpresión. Pero a pesar de todo su lirismo, posee su propia sutileza, precisión y sagacidad dialéctica. Ciertamente, ese pensamiento del "pensador subjetivo", como Kierkegaard se llamaba a sí mismo, siempre posee su propio rigor, diferente del que caracteriza al teórico objetivo. Kierkegaard no se limita a decirnos que el ser precede al pensador, o que todo pensamiento es la expresión de un ser concreto; nos demuestra esta verdad en la carne misma, por así decirlo, revelándonos un pensamiento que es un acto de ser sin disfraz; es decir, un acto de su propia personal y apasionada existencia. Nunca quizo ser un filósofo, y ciertamente toda su filosofía

es un accidente de su propósito fundamental, que es demostrar el sentido de ser cristiano; del mismo modo que esto último es un accidente de su propia tarea personal en la vida... convertirse en cristiano.

El lector que desee comprender a Kierkegaard debe comenzar por sus obras puramente devocionales, tales como *Training in Christianity* o *Works of Lowe*, firmadas con su propio nombre y no con seudónimos; en ellas se encuentra el verdadero centro de su vida y de su obra. La fuente última del poder que hoy ejerce Kierkegaard sobre nosotros no se encuentra en su propia inteligencia ni en su batalla contra el imperialismo de la inteligencia —para utilizar la fórmula con la que comenzó—, sino en la pasión religiosa y humana del hombre mismo, que enciende su inteligencia y le confiere sentido. Esta última puede elevarnos ahora al nivel en que se plantea el problema de nuestra propia subjetividad. Como dice Pascal, abrimos un libro esperando hallar un autor, y encontramos un hombre. Aun en el caso de los individuos para quienes el cristianismo no es más que el eco lejano de un pasado muerto, Kierkegaard puede realizar, para utilizar la frase de Karl Jaspers, un llamado a la propia existencia de esos seres. Después de todo, ser cristiano es un modo de ser hombre —en el caso personal de Kierkegaard era el único modo—, y que alguien nos ilumine el camino, y nos exhorte a cumplir las tareas correspondientes, equivale también a que se nos incite a asumir la condición de hombre, por diferente que pueda ser el camino que elijamos.

Pero Kierkegaard el hombre no es un figura grata para todos. Durante su propia vida sufrió cierta campaña de desprestigio, y la situación no ha cambiado del todo hoy. Fue una figura original y excéntrica, y su apariencia física no lo ayudó mucho en su ciudad natal de Copenhague, donde los pilletes de la calle solían correr tras él gritando: "¡O esto/o bien/O esto/o bien!" Tenía hermosos ojos, pero allí acababan sus rasgos atractivos; tenía un cuerpo alargado, espaldas cargadas y unos cabellos desgreñados que le daban el aspecto de un espantapájaros. De todos modos, aceptaba su físico poco favorecido con lo que según parece era una actitud de áspero buen humor; era su primer ensayo en el género de la ironía cómica, la que posteriormente sería un arma tan importante de

su arsenal intelectual, pues aquí la ironía era apropiada, habida cuenta de la desproporción entre ese cuerpo frágil y desgarbado y las infinitas pretensiones del cuerpo que él albergaba. Posteriormente, siempre se mostraría capaz de ver a la comedia y al dolor como un mismo aspecto humano de la religión.

Si sus conciudadanos lo miraban con malos ojos por su extraña apariencia física, los críticos posteriores han tratado casi con la misma dureza a la personalidad que se hallaba detrás de este exterior tan poco grato. "¡Kierkegaard, el tullido!", es una frase dirigida no sólo contra el cuerpo del hombre, sino también contra su espíritu. Recientemente algunos críticos de la corriente psicoanalítica le han aplicado torpemente el escalpelo, en un esfuerzo por disminuir al hombre... aparentemente, con el fin de disminuir su pensamiento. Se ha mistificado mucho con un hecho decisivo, de naturaleza humana y emotiva, en una vida que por lo demás fue de trabajo abnegado y regular: el compromiso de Kierkegaard con Regina Olsen y la posterior ruptura del mismo. Si Kierkegaard no hubiese sido un pensador existencial, esa ruptura de compromiso sería ahora nada más que tema de murmuraciones; pero como en su caso el hombre y el pensador eran uno, el incidente arroja efectivamente mucha luz sobre su pensamiento; y vale la pena examinarlo, aunque sólo fuera para destruir algunas de las mistificaciones.

La causa de que Kierkegaard rompiera su compromiso no debería ser un misterio, cuando él mismo explicó claramente las razones de su actitud. Hacer de ello un misterio que sólo se explica aludiendo a cierta misteriosa y secreta lacra de su carácter, equivale simplemente a arrojar dudas sobre la existencia de una personalidad religiosa, para la cual la vida común del matrimonio y de la familia es imposible, por la sencilla razón de que debe afrontar otras tareas. El tipo religioso puede parecer anormal para nuestra mente secular y naturalista; pero existe, y de él hay abundantes ejemplos a lo largo de la historia. Sólo una mente provinciana y dogmática puede dejar de conceder a este tipo por lo menos su propio derecho psicológico a la existencia. En realidad, el caso de Kierkegaard se complicó, porque él mismo anhelaba apasionadamente el matrimonio, el hogar, familia... las bendiciones y el

tedio de la vida común; sus escritos abundan en elogios de todo ello. Su más conmovedora descripción del hombre de fe reproduce la imagen del *pater familia* burgués y común, sumergido profundamente en la existencia doméstica. Por supuesto, nunca dejó de lamentar haber perdido a Regina; para él fue un sacrificio tan cruel como el que Abraham hizo de Isaac, su primogénito; y Kierkegaard tenía motivos personales tanto como religosos para explorar en *Temor y Temblor* la antigua historia bíblica. En sus *Diarios* llega a decir en un momento de melancolía: "Si hubiera tenido fe, me habría quedado con Regina", comentario de dolor inmediato y momentáneo que ha dado motivo a algunos críticos suspicaces para aludir a la falta de autenticidad de la fe de Kierkegaard. Pero lo que su observación significa realmente es que la pérdida de Regina fue un hecho doloroso, y por consiguiente que la decisión de renunciar a ella fue decisiva, que en realidad dividió en dos al hombre, y que en defintiva debió ser encarada como una elección íntima y personal. Aquí los dos sentidos —filosófico y personal— del episodio se reúnen y forman uno solo.

Si hubiera renunciado a la joven y se hubiese sumergido en una vida irreligiosa y sin sentido, tendríamos razón en creer que su renunciamiento era sólo un acto de neurosis impotente. Ciertamente, en el instante del renunciamiento surgieron brevemente ante la mente de Kierkegaard otras dos alternativas: una vida de irrefrenable sensualidad, o una vida de absoluta religosidad. Nosotros, que estamos en condiciones de observar todo el desarrollo de su vida, no creemos que la primera alternativa fuera realmente posible para Kierkegaard. Desde el principio mismo sintió su vocación —a decir verdad, era una vocación contradictoria, atormentada y ambigua, pero también triunfante. Eligió lo que debía llegar a ser. Ello no significa de ningún modo que no fuera una elección realizada libremente; por el contrario, debía ser renovada libremente día tras día, durante el resto de su vida, si es que había de tener sentido. Es decir, Kierkegaard fue lo que debía ser; pero tuvo que serlo renovando cotidianamente su elección. "No puedo proceder de otro modo", dijo Martín Lutero en el momento de ejecutar lo que fue el supremo acto de libertad de su vida. Si un hombre quiere contraer matrimonio pero no puede, convierte su renunciamiento en consagración y en trascendente

triunfo, no podemos juzgar el valor y el *sentido* de su vida —incluido el acto de renunciamiento que ahora ejecuta—, apelando a la calificación de neurosis.

Después de haber superado la ruptura de su compromiso, Kierkegaard no pudo convertirse al hegelianismo. La drástica elección de alternativas había escindido su vida tan decisivamente como una espada, y no había bálsamo filosófico que calmara el dolor de la pérdida. El hombre que ha elegido irrevocablemente, cuya elección lo ha separado definitivamente de cierta *posibilidad* que se abría para él y su vida, se ve por eso mismo retrotraído a la *realidad* de ese yo en toda su mortalidad y su finitud. Ya no es expectador de sí mismo, concebido este último como una mera posibilidad: es ese yo en su realidad. Puede redimirse la angustia de la pérdida, pero nada puede desempeñar un papel de mediación. Para el hombre que se ve impulsado a realizar esa elección, la realidad es simplemente la realidad de su propio yo mortal, finito y sangrante, y dicha realidad nunca puede ser absorbida en un todo en el que ese sufrimiento finito se convierta en algo irreal.

El Absoluto de Hegel abarca toda la realidad y absorbe todas las contradicciones y todos los males finitos. Es, por así decirlo, la contrapartida filosófica del gran Palacio de Cristal, del que han sido eliminados todas las sombras o todos los puntos oscuros de nuestra común realidad humana. Cuando Lear exclama en ese verso: "¡Nunca, nunca, nunca, nunca, nunca!", se refiere precisamente a esa realidad de lo negativo, de la que nosotros, en nuestra condición de mortales finitos, no podemos escapar. Pero en la filosofía de Hegel lo negativo no es en definitiva real, pues la Realidad Absoluta es ser puro y positivo. Por supuesto, como Kierkegaard era un ser absolutamente humano, abrigaba la esperanza de que podría reparar su pérdida, de que lograría recuperar a Regina; pero sabía que ello se lograría solamente a través de un milagro de fe. El racionalismo cósmico de Hegel le habría dicho que su pérdida no era una pérdida real, sino sólo la apariencia de la pérdida, pero ello habría equivalido a un abominable insulto a su dolor.

Kierkegaard ya sabía todo esto, pero la experiencia de la ruptura del compromiso confirmó la idea. El episodio del

compromiso se convierte así en un drama humano cuyo significado más hondo es religioso y filosófico. Para el pensador, como para el artista, lo que importa en la vida no es el número de aventuras raras y excitantes por las que pasa, sino la profundidad interior de esa vida, que le permite extraer algo grande aun de los hechos más pedestres y banales.

Se ha criticado a Kierkegaard atribuyéndole exceso de melancolía y de introversión, y aun morbidez... una suerte de Hamlet más caviloso aún que el danés original. Ciertamente fue un individuo melancólico, y los *Diarios* abundan en suspiros, lágrimas y autoflagelaciones. Pero, ¿para qué sirve un Diario, sino para descargar los pesos del alma? Se espera del individuo que, moderado por la buena educación, se abstenga de llorar y de gemir en público, ¿pero también es necesario que conservemos la máscara social cuando escribimos nuestro Diario? El hecho notable de la personalidad de Kierkegaard fue que los suspiros y las lágrimas nunca le impidieron ver lo que buscaba: no se conoce un hombre que se haya atenido más estrictamente a la línea de su propia verdad. Más aun, su melancolía se aligeraba gracias al humor y la ironía, y por un maravilloso sentido de las bellezas de la vida doméstica. Ciertamente, Kierkegaard fue uno de los hombres, y aun de los escritores más intensamente introvertidos. Pero, como lo sugiere Jung, la introversión y la extraversión no dependen exclusivamente de nuestra elección; y el más optimista de los extravertidos se encuentra tan eficazmente aprisionado en su propio yo centrífugo como el introvertido en su naturaleza centrípeta. Kierkegaard fue capaz de aprovechar a fondo esta tendencia a la introspección mórbida. Tuvo conciencia de la naturaleza de su aprisionamiento en los límites de su propio yo, y pudo percibir las condiciones de éste más claramente que cualquier otro escritor religioso anterior a él.

De acuerdo con las palabras de Nietzsche, Kierkegaard consiguió convertirse en el individuo que era; el análisis de su personalidad no nos permitirá conocerlo mejor si intenta, en una suerte de ensueño crítico, transformarlo en un ser totalmente distinto. Antes que tratar de desechar a Kierkegaard por medio de explicaciones, sería mejor permitirle que él mismo se explique con sus propias palabras.

## 2. SÓCRATES Y HEGEL: EXISTENCIA Y RAZÓN

La explicación que Kierkegaard nos ofrece de su punto de partida es particularmente vivaz en un pasaje de *Posdata Final Anticientífica*. Cierta tarde de domingo estaba sentado en el parque Fredriksberg, de Copenhague, fumando un cigarro, como era su costumbre, y reflexionando en muchas cosas, cuando de pronto se le ocurrió que todavía no se había forjado una carrera, mientras que alrededor de él veía a muchos hombres de su edad que adquirían fama, y se elevaban a la categoría de renombrados benefactores de la humanidad. Eran benefactores porque orientaban todos sus esfuerzos a facilitar la vida del resto de la humanidad: materialmente, mediante la construcción de ferrocarriles, de naves o de líneas telegráficas, o intelectualmente, mediante la publicación de fáciles compendios del conocimiento universal, o los más audaces espiritualmente, demostrando cómo el propio pensamiento podía facilitar sistemáticamente la existencia espiritual. Se consumió el cigarro de Kierkegaard, y encendió otro, siempre reflexionando. Se le ocurrió entonces que, puesto que todos se habían consagrado a la tarea de faciltar las cosas, quizás se necesitara alguien que las dificultara nuevamente; que la vida podía llegar a ser tan fácil que la gente desearía volver a las dificultades, y que ello podría ser su carrera y aun su destino.

La ironía es deliciosa y totalmente socrática, y con razón, puesto que la tarea que de ese modo se delineaba para Kierkegaard era paralela a la de Sócrates. Así como el antiguo Sócrates fue el tábano de sus conciudadanos atenienses, y los picaba para que mantuvieran viva la conciencia de su propia ignorancia, Kierkegaard se dedicaría, se dijo, a plantearle dificultades a la cómoda conciencia de una época que se mostraba altiva en la convicción de su propio progreso material y de su esclarecimiento intelectual. Sería el tábano moderno y cristiano, del mismo modo que Sócrates había sido el tábano antiguo y pagano.

Ahora bien, no fue casualidad que el nombre de Sócrates acudiera a la mente de Kierkegaard en su meditación sobre la tarea de su vida. El antiguo sabio griego ocupaba un lugar especial en su afecto, debido no solamente al poder de la per-

sonalidad socrática, sino también a un principio filosófico fundamental. En su apreciación de Sócrates, como en la mayoría de los restantes puntos, Kierkegaard ocupa una posición diametralmente opuesta a la de Nietzsche: los dos están de acuerdo únicamente en la importancia que atribuyen al tábano de Atenas. Kierkegaard no sentía el más mínimo interés en el Sócrates que figura en algunos de los escritos de Platón como portavoz del platonismo; adhería más bien a Sócrates el hombre, al individuo concreto de carne y hueso, que afirmaba no tener doctrina ni sistema que enseñar, que de hecho no poseía conocimiento propio, y que sólo podía desempeñar el papel de partera de otros hombres para facilitar el conocimiento que ellos encerraban dentro de sí mismos. En comparación con un filósofo moderno como Hegel, que afirma conocer la realidad total, o por lo menos puede hallar un sitio para todo en el marco de su sistema, el antiguo Sócrates parecería ciertamente una lamentable figura. Sin embargo, si como lo afirma la etimología de la palabra la filosofía es el amor a la sabiduría, Sócrates fue un auténtico filósofo —un amante de la sabiduría—, aunque no afirmará poseer conocimiento *sobre* este amor. Generalmente no afirmamos que un hombre ama porque todo lo sabe *respecto* del amor; para afirmar tal cosa, necesitamos que el individuo ame realmente. Y no hay duda de que cuanto más ame, menos confianza tendrá probablemente en cualquier teoría *sobre* el amor. Para Sócrates la filosofía era un modo de vida, y él *existía* de ese modo. Como decía no poseer ninguna teoría de la filosofía, no aceptó el sueldo de profesor. Podía enseñar sólo por el ejemplo, y lo que Kierkegaard aprendió del ejemplo de Sócrates fue fundamental para su propio pensamiento: a saber, que la existencia y una teoría acerca de la existencia no son una y la misma cosa, del mismo modo que la lista de platos impresa sobre un papel no es un sustituto eficaz y nutritivo de la comida real. Más aún: la posesión de una teoría acerca de la existencia puede intoxicar a tal punto al poseedor que olvide totalmente la necesidad de la existencia. El amante puede sentirse más fascinado por su teoría sobre el amor que por la persona amada, de modo que cese de amar. En resumen, existe una fundamental discrepancia entre la existencia y la teoría; y Kierkegaard procedió a explorar esta discrepancia de un modo

más radical que todo cuanto se había hecho previamente en el pensamiento occidental.

En el curso de esta exploración debió consagrarse a una polémica total contra la filosofía hegeliana. Sin embargo, equivocaríamos totalmente el sentido de esta polémica si la concibiéramos simplemente como una escaramuza local contra un sistema de pensamiento peculiar y ahora superado. Kierkegaard luchó contra el clima hegeliano de su época, pues los problemas más profundos no eran locales ni temporarios, porque en sus posiciones, Hegel era simplemente el portavoz de toda la tradición de la filosofía occidental. Hegel no era un lunático original, como creen algunos, sino un filósofo muy grande; pero Kierkegaard fue un hombre más grande aún, y por esa razón, ya que no por otra, pudo superar a Hegel. Todo lo que ahora nos parece extremoso, audaz o aun absurdo en lo que dice Hegel, a menudo reviste ese aspecto sólo porque el filósofo alemán expresaba en voz alta los presupuestos implícitos de la filosofía occidental desde sus comienzos mismos, en el mundo del pensamiento griego. Cuando Hegel afirma: "Lo Real es racional, y lo racional es real", a primera vista nos asalta la idea de que sólo a un idealista alemán, con la cabeza en las nubes, indiferente a nuestra existencia terrenal, pueden olvidársele todas las discordias, los huecos y las imperfecciones de nuestra experiencia cotidiana. Pero la fe en un cosmos completamente racional, se encuentra en el trasfondo de la tradición filosófica occidental; en el alborear mismo de esta tradición, Parménides declaró en su famoso verso: "Es la misma cosa lo que puede ser pensado y lo que puede ser". Parménides sostuvo que aquello que no podía ser pensado, no podía ser real. Si la existencia no puede ser pensada, y sí únicamente vivida, la razón no tiene otro recurso que excluir a la existencia de su imagen de la realidad. Como dice el hombre de ciencia y filósofo francés Emile Meyerson, la razón sólo tiene un medio de explicar lo que proviene de ella misma, y es reducirlo a la nada. Que es exactamente lo que Parménides hizo, y lo que continuaron haciendo otros filósofos después de él. El proceso continúa hoy, de un modo un tanto más sutil, bajo los rótulos de la ciencia y del positivismo, y sin invocar absolutamente la bendición de Hegel.

El delito peculiar de Hegel consistía no en seguir la tradi-

ción excluyendo a la existencia de su sistema, sino más bien en el modo en que procuraba incluirla, habiendo comenzado por excluirla. Supongo que en el terreno jurídico se afirmaría que estamos ante un caso de concurrencia de delitos. Todos sus predecesores filosóficos, o casi todos, habían cometido el robo, pero el pobre Hegel fue sorprendido en el acto de reponer el artículo robado. El medio que utilizó fue particualrmente infortunado: procuró reintroducir la existencia a través de la lógica. ¡La razón, convertida en factor omnipotente, engendraría de sí misma a la existencia! Aun así, en realidad Hegel no estaba desafiando a la tradición, como podría creerse; sólo estaba dando una expresión más audaz a la excesiva inflación de la razón y de sus poderes que había sido la particular deformación profesional de casi todos los filósofos anteriores. Hegel conjuró a la existencia, como al conejo que se extrae del sombrero, por medio de su famosa dialéctica, el mismo instrumento que luego Marx aplicó con resultados tan devastadores a la historia social y económica. Comenzamos, dice Hegel, con el concepto de Ser, un concepto puro y vacío, sin existencia; éste engendra su contrario, la Nada y de ambos se origina el concepto mediador y reconciliante que es la síntesis de ambos. Este proceso continúa hasta que, en el nivel apropiado de la dialéctica, alcanzamos el plano de la Realidad; es decir, de la Existencia. No necesitamos entrar aquí en los detalles del desarrollo; lo que no interesa es la estructura general del argumento de Hegel, que presenta al pensamiento como el factor que engendra la existencia. No se necesita mucha imaginación para advertir las implicaciones humanas de este ejemplo de la dialéctica hegeliana.

Nada había de recóndito en la forma de existencia en defensa de la cual Kierkegaard, al refutar a Hegel, libró tan brillante y apasionada batalla. Se trataba, ciertamente, de nuestra existencia humana común —concreta, personal y finita— que, según veía Kierkegaard, estaba a punto de ser devorada por la razón. El delito de la razón era para Kierkegaard de carácter religioso, porque para él el cristianismo era total y absolutamente una religión personalista, que estaba subordinada a una encarnación histórica y a una revelación histórica, y que no podía ser entendida exclusivamente desde el punto de vista de la eternidad. Por su parte, Hegel

se consideraba cristiano, pero creía que la filosofía incluía a la religión, y hacía de la verdad religiosa una mera aproximación religiosa. Si Hegel hubiera reconocido y admitido que él ya se había separado realmente del cristianismo, el caso se hubiese planteado de distinto modo, y se hubiera podido dejar pasar en silencio al sistema hegeliano, considerándolo un magnífico *jeu d'esprit*, un exuberante despliegue de virtuosismo dialéctico. Pero el hegelianismo amenaza a los cristianos más que cualquier otra filosofía confesadamente anticristiana, porque el sistema sólo puede suscitar confusión y malentendidos con respecto a lo que el cristianismo es realmente, y por consiguiente el autoengaño de quienes continúan creyéndose cristianos, cuando en realidad ya no lo son. Es mejor no ser cristiano y saberlo, que no ser cristiano e ignorarlo... como lo habría afirmado sin vacilar cualquier discípulo honesto de Sócrates.

Si Kierkegaard se hubiese limitado a argüir, contra Hegel, que la existencia no puede derivar de la razón, no habría traspasado los límites de otras escuelas de la filosofía moderna, cuyo pensamiento no franquea los límites de la lógica. Pero en realidad Kierkegaard hizo mucho más; y para comprender su posición en el problema de la relación entre la razón y la existencia, debemos considerarlo en un contexto filosófico más amplio, fuera de su particular relación con Hegel.

Antes que Hegel, Kant había realizado sobre el tema de la existencia y la razón afirmaciones decisivas para la filosofía moderna. En efecto, Kant declaró que la existencia nunca puede ser concebida por la razón... aunque las conclusiones que extrajo de este hecho fueron muy distintas de las que hallamos en Kierkegaard. "El Ser —dice Kant— evidentemente no es un predicado real, el concepto de algo que puede incorporarse al concepto de una cosa". Es decir, si pienso en una cosa, y luego pienso que esa cosa existe, mi segundo concepto no agrega al primero ninguna característica determinada. Kant ofrece el ejemplo del concepto de cien dólares: si pienso en cien dólares reales y en cien dólares posibles, mi concepto se refiere a cien dólares, ni un centavo más o menos. A decir verdad, en el orden de la existencia y no de los conceptos, hay un mundo de diferencia entre lo real y lo meramente posible: cien dólares reales me hacían cien dólares más

rico, mientras cien dólares reales posibles dejan a mi situación financiera exactamente en el punto en que estaba. Pero ello ocurre en la vida y no en el ámbito del pensamiento. Por lo que hace al pensamiento, no existe una nota o característica definida por medio de la cual, en un concepto, pueda ser representada la existencia como tal.

Ahora bien, cuando Kant explicaba este punto, hablaba o se proponía hablar desde el ángulo más positivista y científico de su filosofía. Desde el punto de vista del conocimiento teórico la existencia es desdeñable, porque el conocimiento pretende saber *acerca* de una cosa, y el hecho de que exista nada nos dice *acerca* de ella. En último análisis, lo que quiero saber acerca de la cosa es lo que la caracteriza desde el punto de vista de sus cualidades *observables* definidas; y la existencia, lejos de ser una cualidad observable, en realidad es una cualidad demasiado general, remota y tenue como para que sea posible representarla en la mente. De ahí que todo el positivismo moderno arranque de la doctrina de Kant y deseche todo pensamiento respecto de la existencia (la metafísica, como la denomina esta escuela), por considerarlo inútil, dado que la existencia no puede ser representada como un concepto, y que por consiguiente el pensamiento sobre el caso nunca conducirá a resultados definidos en el terreno de la observación. La encrucijada de la filosofía moderna se encuentra precisamente en este punto, y Kierkegaard sigue una orientación que lo lleva en dirección absolutamente opuesta a la que ha tomado el positivismo. Si la existencia no puede ser representada en un concepto, dice Kierkegaard, ello no obedece a que sea una cosa inconcebible a causa de su naturaleza excesivamente general, remota y difusa, sino más bien porque es excesivamente densa, concreta y rica. *Yo soy*, y el hecho de que existo es una realidad tan insistente y total que no puede ser reproducida en cualquiera de mis conceptos mentales, aunque se trata evidentemente del hecho de vida o muerte, sin el cual todos los demás conceptos carecerían de sustancia.

Puede afirmarse con justicia que Kant es el padre de la filosofía moderna, pues en él se originan casi todas las escuelas filosóficas todavía vigentes y en lucha: el positivismo, el pragmatismo y el existencialismo. La diferencia entre el

positivismo y el existencialismo, para limitarnos a estas dos, se refleja simplemente en la diferente respuesta al concepto kantiano de que la existencia no puede ser un concepto.

Y esta diferencia es la fundamental. Antes de Kierkegaard los filósofos habían especulado sobre la proposición "Yo existo", pero a él le tocó conservar el hecho básico que aquéllos habían olvidado: a saber, que mi propia existencia no es para mí, de ningún modo, materia especulativa, sino una realidad en la que estoy apasionada y personalmente implicado. No veo esta existencia reflejada en el espejo de la mente; está en mi vida, una corriente que fluye invisible alrededor de todos mis espejos mentales. Pero si la existencia no se refleja en la mente como un concepto, ¿dónde podemos encontrarla y aferrarla realmente? Para Kierkegaard este encuentro decisivo con el Yo reside en la elección de "O esto/o bien". Cuando renunció a Regina, apartándose así para siempre de los placeres de la vida, anhelados por él, Kierkegaard enfrentaba a su propia existencia como una realidad más poderosa y drástica que cualquier concepto. Y así cualquier hombre que elige o que se ve obligado a realizar una elección decisiva —por una vida, y por consiguiente por la eternidad, dado que sólo se nos concede una vida— experimenta su propia existencia como algo que trasciende el espejo del pensamiento. Halla el Yo que él es, no en la *objetividad desprendida* del pensamiento, sino en la *implicación* y el dolor de la elección.

## 3. ESTÉTICA, ÉTICA, RELIGIOSIDAD

Para aclarar su posición, Kierkegaard desarrolló tres niveles de existencia —estético, ético y religioso—, y su clarificación de estos niveles representa una de sus más significativas contribuciones a la filosofía.

Desde el punto de vista de esta distinción, el niño es el esteta perfecto y completo, ya que él vive exclusivamente en el placer o el dolor del momento. Algunas personas llegan a la edad adulta conservando parte de esta infantil inmediatez de reacción, de esta capacidad para existir en el momento. Afirma Kierkegaard que a veces es muy grato contemplar a estos seres inmediatos, y observar cómo resplandecen en un

instante, reaccionando con toda la gracia de su naturaleza y de su sangre frente a algún objeto simple y bello. Pero también sufren súbitos accesos de desesperanza si se amustia la flor que los complace. En el sentido más estricto, el esteta es el que elige vivir exclusivamente a base de esos momentos gratos y privilegiados. Kierkegaard explora con mucha sutileza y simpatía la actitud estética; pero en definitiva, dice, esa postura debe desembocar en la desesperanza. Así lo demuestra el antiguo epicureísmo, pues lo persiguen las imágenes de la desesperanza que ha procurado desterrar de su pensamiento. Los más bellos poemas epicúreos de los griegos y los romanos están siempre envueltos en una atmósfera de tristeza; entre las flores hay una calavera que sonríe. Lucrecio, el más grande de los poetas epicúreos, tiene la pasión de la locura, y dice la tradición que hacia el fin de su vida enloqueció. La vida ofrece tantas malezas junto a las flores, que el hombre que apuesta toda su vida a los momentos gratos forzosamente ha de desesperarse en la búsqueda, como Don Juan se desespera en la búsqueda de nuevos amores. El esteta se ve impulsado a huir atemorizado de la perspectiva del hastío, y esta fuga —que en realidad es una fuga de sí mismo— se convierte en forma individual de desesperación, y por consiguiente de desesperanza. El planteo estético de Kierkegaard sufre un nuevo y radical giro cuando el filósofo incluye en esa actitud también al "esteta" intelectual, al individuo contemplativo que trata de mantenerse al margen de la vida, y considerarla como un espectáculo. La palabra "estética" proviene del verbo griego que significa sentir o percibir, y tiene la misma raíz que la palabra "teoría" y que la palabra "teatro". En el teatro contemplamos espectáculos en los que nosotros mismos no estamos implicados. El espectáculo puede ser interesante o tedioso, y lo "interesante" y lo "tedioso" son las categorías dominantes bajo las cuales el esteta considera toda experiencia. El intelectual que mira las cosas en actitud de alejamiento, el filósofo que afirma ser espectador del tiempo y de la existencia, adoptan actitudes fundamentalmente estéticas. Aquí Kierkegaard ataca lo que se afirmaba era el supremo valor de la tradición de la filosofía occidental, la postura del pensador que se encontraba frente a la vida en actitud de objetiva especulación; y al hacerlo, afirma un aspecto car-

dinal de todas las filosofías existenciales posteriores. Sin saberlo, Platón, Spinoza y los demás eran estetas.

La actitud estética hacia la vida sólo puede ser parcial, nunca completa. Kierkegaard no la desecha, y por el contrario la preserva en la actitud más integrada y total que debe suplantarla a medida que nos comprometemos más seriamente con nosotros mismos y con nuestra vida. Así, los tres "niveles del modo de vida", como los denomina Kierkegaard, no deben ser equiparados a los diferentes pisos de un edificio; si asciendo de lo estético a lo ético, ello no implica que he dejado totalmente detrás de mí el piso inferior. Más bien, ambas actitudes son etapas en el camino que va de la periferia al centro del yo, y aunque hayamos aprendido a acercarnos un poco más a nuestro centro, no cabe duda de que conservamos la periferia. El hecho es que cuando el esteta elige el modo de vida propio de la estética, se contradice e ingresa en el plano ético. Se elige a sí mismo y elige su vida, resuelta y conscientemente frente a la muerte que sobrevendrá de seguro; y su elección, por su misma conciencia y resolución, es un fragmento de *pathos* finito frente a la vasta nada que se despliega antes y después de su vida. Quizás el esteta no desee habitar por propia elección en este sombrío trasfondo, pero de todos modos ese trasfondo está allí, aunque nosotros —para utilizar la frase de Tolstoi—, no seamos capaces de enfrentarnos con él. Por consiguiente, comenzamos a *existir* éticamente gracias a un acto de coraje. Nos atamos a nosotros mismos por todo el curso de una vida.

Con todo esto, ¿Kierkegaard agrega algo a la tradicional discusión filosófica de la ética? Creo que sí; y quizás le lleve mucho tiempo a la filosofía asimilar la verdadera importancia de lo que Kierkegaard nos dice sobre lo ético como plano de nuestra existencia humana. En el tipo tradicional de ética los filósofos se ocupan de analizar los conceptos del bien, el mal, lo correcto y lo incorrecto, y de decidir a qué cosas o clases de cosas se atribuirán estos predicados. Se trata de un tipo puramente formal de análisis; ciertamente, en los tiempos modernos los filósofos han derivado sus esfuerzos de investigación al análisis del lenguaje de la ética. Dicho análisis lingüístico de ningún modo exige que el hombre que lo realiza exista éticamente. Así, es perfectamente posible —de hecho,

es lo que ocurre a menudo—, que un filósofo que ha desarrollado abstractamente una teoría completa de los valores, lleve una existencia infantil o académica que jamás ha sentido el influjo de lo ético. De modo que los valores del individuo pueden estar asentados en el papel, pero la propia vida del sujeto se desarrolla como si lo ético no existiera. Una teoría formal de la ética sería algo perfectamente vacío si no fuera por el acto fundamental de la existencia ética en virtud del cual permitimos el acceso de los valores éticos a nuestra vida. La elección fundamental, dice Kierkegaard, no es la que se hace entre los valores rivales del bien y del mal, sino la elección en virtud de la cual conferimos existencia al bien y al mal en nosotros mismos. Sin dicha elección, el sistema ético abstracto es simple papel moneda sin ningún respaldo.

Kierkegaard alude a menudo a lo ético-religioso, como si los dos planos de la existencia fueran uno solo; y para una mente tan abrupta y vigorosa como la suya no hay duda de que había un solo paso de lo estético a lo religioso. Para un temperamento realmente apasionado que ha renunciado a la vida de placer, los consuelos de lo ético son, en el mejor de los casos, un recalentado sustituto. ¿Por qué hemos de sufrir el peso de la conciencia y la responsabilidad cuando hemos de morir, y eso será el fin de todo? Kierkegaard habría aprobado el sentimiento que estaba detrás de la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto, todo está permitido", y él mismo se sentía fascinado por la figura audaz y moral del Seductor o Don Juan que, aunque secretamente desesperanzado, de todos modos vive con pasión. Nunca se cansa de repetirnos, que lo que está en juego en el cristianismo es nuestra propia felicidad eterna, y no el mantenimiento de una moralidad que puede ser deseable desde el punto de vista social, o que por lo menos está aprobada por la sociedad.

En su *Temor y Temblor*, Kierkegaard traza la verdadera línea de diferenciación entre lo ético y lo religioso, y el problema se relaciona con la originalidad del individuo, con la soledad del uno, y con la vocación del hombre religioso, que tiene que prescindir del código moral común que sus conciudadanos aprueban. Kierkegaard utiliza el ejemplo de Abraham, que sacrifica a su hijo Isaac, pero tiene presente su propia persona y el sacrificio de Regina. La norma ética, dice,

tiene carácter universal: en tales y cuales circunstancias, todos los hombres deben cuidar y preservar la vida de sus hijos; pero Dios llama a Abraham para que sacrifique a Isaac, su hijo. Este llamado es mensaje de angustia, pues Abraham se siente como suspendido entre el temor de desobedecer a Dios y la duda de que este llamado provenga de Él... siente que puede ser la voz demoníaca del orgullo que exige un sacrificio innecesario. Así, Kierkegaard nunca se sintió seguro, cuando rompió su compromiso para cargar la cruz de la vida religiosa, que estaba eligiendo bien y no sucumbiendo a cierto egotismo demoníaco. En qué sentido esta ruptura con lo ético difiere (si es que en algo se distingue) de la que preconizaron Raskolnikov, en la obra de Dostoievski, y Nietzsche, que afirmó que el individuo superior, el Superhombre, está justificado cuando infringe todas las normas morales para desarrollar su propio poder. La diferencia reside en que Kierkegaard no niega la validez de lo ético: el individuo llamado a romper con lo ético, previamente se habrá subordinado a lo ético universal; y la ruptura, cuando se ve impulsado a ella, deberá realizarse en el miedo y el temblor, y no en la cínica arrogancia del poder. La validez de esta ruptura está garantizada, en todo caso, por un solo principio, fundamental tanto en la filosofía existencial de Kierkegaard como en su fe cristiana: a saber, el principio de que el individuo es superior a lo universal. (Esto último significa también que el individuo posee siempre mayor valor que lo colectivo). La regla ética universal, precisamente porque es universal, no puede abarcarme totalmente a mí, el individuo, en toda mi naturaleza concreta. Cuando hay una norma abstracta que me ordena algo que se opone a mi yo más profundo (pero debe tratarse de mi yo más profundo, y allí reside el temor y el temblor de la elección), me siento obligado, por razones de conciencia —una conciencia religiosa superior a lo ético— a trascender esa regla. Me siento obligado a hacer una excepción porque yo mismo *soy* una excepción; es decir, soy un ser concreto cuya existencia nunca puede subsumirse completamente en un universal o aun en un sistema de universales.

Ahora bien, Abraham y Kierkegaard se hallaban ambos en situaciones excepcionales; a la mayoría de nosotros no se le exige que realicen tan drásticos sacrificos. Pero aun a las

personas más comunes se les exige de tanto en tanto que tomen decisiones fundamentales para sus propias vidas, y en dichas crisis se les aparece algo de esa "suspensión de lo ético" aludida por Kierkegaard. Pues en dichas situaciones humanas la elección no es casi nunca entre un bien y un mal, con ambas posturas claramente identificadas como tales, de modo que la elección posee toda la certidumbre de la razón; se trata más bien de formas del bien que son rivales, de manera que probablemente el individuo hará algún mal, cualquiera sea la decisión adoptada, y el desenlace final y aun —o sobre todo— nuestros propios motivos son confusos para nosotros mismos. El terror de la confrontación con uno mismo en una situación de esa naturaleza es tan grande que la mayoría de las personas se dejan dominar por el pánico y tratan de hallar refugio en una regla universal que sea aplicable al caso, si la misma las salva de decidir por propia cuenta. Desgraciadamente, en muchos casos no hay regla ni receta universal aplicable, y el individuo no puede hacer más que arreglarse como mejor pueda y decidir por sí mismo. La vida parece organizada de ese modo, pues no existe un plan moral que cubra de antemano todas las situaciones, de modo que podamos estar absolutamente seguros de que tales o cuales reglas se aplican a la situación que nos inquieta. Habida cuenta del carácter concreto de la existencia, una situación puede corresponder a varias reglas al mismo tiempo, lo cual nos obliga a elegir *fuera* del ámbito de cualquier regla, y desde *dentro* de nosotros mismos. El más exhaustivo plan ético que se haya desarrollado jamás es el sistema de teología moral de la Iglesia Católica; y sin embargo la Iglesia tiene que complementarlo con la casuística y el confesonario.

Por supuesto, la mayoría de la gente no quiere reconocer que en el curso de ciertas crisis se enfrentan con el centro religioso de su existencia. Dichas crisis son simplemente dolorosas, y es preciso superarlas del modo más rápido y cómodo que sea posible. ¿Por qué, en todo caso, el descubrimiento de lo religioso ha de advenir a nosotros en el momento en que nos sentimos más agobiados y solos, como Abraham en el Monte Moria o como Kierkegaard cuando se encontró frente a frente con su propio desamparo? Es tradicional la respuesta de Kierkegaard a este interrogante: "El temor de Dios", dice

la Biblia, "es el comienzo de la sabiduría"; y para el hombre moderno, antes de ese temor y como umbral que debe ser franqueado para llegar a él, están el miedo y el temblor en los que comenzamos a ser un Yo.

Que Kierkegaard, como psicólogo de la experiencia religiosa —una esfera en la que no tiene igual— se apoye tanto en sentimientos como el miedo y el temblor, la ansiedad o el terror y la desesperanza, aparece a menudo como indicación de la excesiva morbidez de su temperamento. Es cierto que Kierkegaard revela cierta predilección por dichos estados de ánimo; o en todo caso puede afirmarse que cuando maneja esas situaciones se muestra particularmente vigoroso, tanto en sentido dramático como dialéctico. Sin embargo, importa destacar que en su tratamiento de estas condiciones del ánimo no hay morbidez, ni el más mínimo matiz de exageración o de sensacionalismo. Esos estados de ánimo son parte de la vida —una parte mayor de la que deseamos creer los modernos— y Kierkegaard prefiere enfrentarlos. Si el carácter abstracto de la sociedad moderna conduce a la represión de todas las emociones, ciertamente esa represión se aplica particularmente a los sentimientos que denominamos "negativos". Las emociones "positivas", como el amor o la alegría, se prestan para toda clase de caricaturas sentimentales producidas por el arte popular, y éstas son probablemente más perjudiciales para el espíritu que la represión lisa y llana. Pero, ¿cuál es el amor que no conoce la punzada del miedo, cuál la alegría que no está teñida de dolor? El hombre moderno está más alejado que el primitivo de la verdad de sus propios sentimientos. Cuando desterramos el estremecimiento del temor, la piel erizada del espanto, o el estremecimiento de la ansiedad, perdemos al mismo tiempo la emoción de lo sagrado.

El más vigoroso de los tratados psicológicos de Kierkegaard es probablemente *El Tratado de la Desesperación*, un estudio de las distintas modalidades de la desesperanza. La desesperanza es la enfermedad que lleva a la muerte, la enfermedad en la que anhelamos morir pero no podemos morir; por consiguiente, es el sentimiento extremo, en el que procuramos escapar de nosotros mismos, y es precisamente este último aspecto de la desesperanza lo que la convierte en tan poderosa revelación de lo que significa existir como individuo humano.

De acuerdo con Kierkegaard, consciente o inconscientemente todos somos presa de la desesperanza, y salvo la religión, todos los medios que aplicamos para resolver esta desesperanza constituyen un fracaso o son demoníacos. Kierkegaard presenta dos principios generales que se adelantan a casi todas las psicologías corrientes. 1) En último análisis, la desesperanza no existe nunca en relación con el objeto externo, sino siempre en relación con nosotros mismos. Una joven pierde a su amado, y se desespera; no experimenta ese sentimiento por el novio perdido, sino por sí misma-sin-el-novio; es decir, ya no puede escapar de sí misma introduciéndose en el pensamiento o en la persona del amado. Y así por el estilo, en todos los casos de pérdida, ya se trate de dinero, de poder o de jerarquía social. La pérdida insoportable no es realmente insoportable en sí misma; lo que no podemos soportar es que al vernos despojados de un objeto exterior nos hallamos como desnudados y contemplamos el abismo intolerable del yo abierto a nuestros pies. 2) La condición que denominamos enfermedad en ciertas personas es, en esencia, una forma de pecaminosidad. Actualmente nos hemos acostumbrado a aplicar a las personas moralmente deficientes el rótulo de enfermas, desequilibradas mentales o neuróticas. Esto es válido si miramos al neurótico desde fuera: su neurosis es ciertamente una enfermedad, pues le impide funcionar como debiera, totalmente o en cierto sector particular de la vida. Pero cuanto más nos acercamos a cualquier neurótico, más nos llama la atención la mera perversidad humana, la obstinación de su actitud. Si es un amigo, hasta cierto punto podemos tratarlo como a un *objeto* que no funciona bien, pero ello ocurre así sólo hasta cierto punto; allende ese límite, si existe entre nosotros una relación personal, tenemos que tratarlo como a un *sujeto*, y en la condición de tal debemos hallarla moralmente perverso u obstinadamente desagradable; y hemos de decirle en la cara estos juicios morales, si es que la amistad ha de conservar su contenido humano, y no desaparecer en una relación puramente clínica. En el centro de la enfermedad de la psiquis hay una enfermedad del espíritu. Más tarde o más temprano el psicoanálisis contemporáneo tendrá que considerar este punto de vista de Kierkegaard; en algunas escuelas ya se advierte un movimiento irregular en esa dirección.

La percepción de Kierkegaard es superior en este terreno porque es "un pensador subjetivo". Por eso mismo se sitúa en la subjetividad de la persona, y le interesa particularmente la "interioridad" del ser humano. Pero para comprender cuál es el sentido de esta "interioridad", ahora tenemos que considerar el problema de la verdad misma.

## 4. LA VERDAD SUBJETIVA Y LA VERDAD OBJETIVA

Si el nivel religioso de la existencia es entendido como una etapa en el camino de la vida, de ello se desprende claramente que la verdad que interesa a la religión no es de ningún modo lo mismo que la verdad objetiva de un credo o de una fe. La religión no es un sistema de fórmulas intelectuales a las que el creyente asiente porque sabe que son verdad, del mismo modo que es válido un sistema geométrico; existencialmente, para el individuo mismo, la religión significa en definitiva nada más que *ser religioso*. Con el fin de aclarar qué significa ser religioso, Kierkegaard tenía que replantear el problema total del sentido de la verdad. Fue el primer replanteo radical del problema desde el siglo XIII, en que la monumental *De Veritate*, de Santo Tomás de Aquino, resolvió el problema del significado de la verdad para los cinco siglos siguientes de la filosofía; y lo mismo que el planteo de Santo Tomás, la posición de Kierkegaard en el problema quizás haya sido un punto crucial de la filosofía europea.

La verdad objetiva constituye un hecho aceptado generalmente, y ciertamente en el momento actual ha acabado por ser casi el único sentido del término en el uso común. Si sé que dos veces dos es cuatro, este conocimiento es impersonal en sumo grado; una vez que lo conozco, lo conozco, y no necesito luchar permanentemente para hacerlo mío: es un fidedigno trozo de madera en mi desván mental, y puedo echar mano de él cuando lo necesite. Pero la verdad de la religión no tiene de ningún modo las mismas características: es una verdad que debe penetrar mi propia existencia personal, o quedará reducida a la nada; y debo luchar para revocarla cotidianamente en mi vida. El problema es aquí, dice Kierkegaard, el de la *apropiación* personal de la verdad —la palabra "apro-

piación" viene de la raíz latina *proprius*, que significa "lo de uno". Un teólogo erudito puede estar en posesión de todas las supuestas verdades de la teología racional, probar y refutar proposiciones, y en general defenderse dialécticamente con la mayor habilidad; y a pesar de ello es posible que en su corazón Dios haya muerto, o que jamás haya vivido. Por otra parte, un campesino analfabeto que nada sabe de teología formal, que quizás ni siquiera sea capaz de definir con precisión los artículos de su credo, a pesar de ello puede *ser* religioso. Está en la verdad, decimos, y la gente que lo conoce puede reconocer este hecho por su aspecto, su actitud, su modo de vivir.

En la tradición religosa y filosófica de Oriente, donde nunca se ha afirmado que la verdad pertenezca esencialmente al intelecto, el Maestro puede discernir si determinado discípulo ha alcanzado o no la iluminación por el modo en que se comporta, por el tipo de persona que ha llegado a *ser*, no por los razonamientos que formula sobre los Sutras. Este tipo de verdad no es una verdad del intelecto, sino del hombre total.

En términos estrictos, la verdad subjetiva no es la verdad que *tengo*, sino la verdad que *soy*.

En el siglo XIII, Santo Tomás desterró la doctrina de Agustín, o por lo menos la relegó a un lugar secundario: la verdad en sentido estricto, dijo, está en el intelecto, y específicamente en el intelecto que elabora fórmulas que coinciden con la realidad. A partir de esta interpretación de la verdad, los siglos que siguieron pudieron desarrollar o consolidar todo lo que ahora conocemos como ciencia. Pero, ¿qué ocurre si ahora se replantea el problema y si los filósofos retornan en busca de solución a una más antigua interpretación filosófica del sentido de la verdad? Si hubiéramos de interpretar la verdad de distinto modo (y en este antiguo sentido), ¿no se transformarían nuestras actitudes fundamentales, al extremo de que toda nuestra civilización sería diferente? Éstos son precisamente los problemas que, como veremos, se encuentran en el centro de la filosofía de Heidegger. Con Heidegger, los filósofos apenas han comenzado a *pensar* en todo lo que está implícito en la distinción de Kierkegaard entre verdad subjetiva y objetiva.

## 5. EL ATAQUE CONTRA LA CRISTIANDAD

Cuando progresamos del plano estético de la existencia al religioso, dice Kierkegaard, nos convertimos en seres realmente serios; no somos personas serias sino cuando nos hemos convertido en seres religosos. Esta seriedad nada tiene que ver con la solemnidad del burgués o del funcionario —la actitud estirada que Sartre zahiere en los *salauds*— es la simple y franca seriedad del que ha llegado finalmente a su centro, y que, por consiguiente, se encuentra al fin totalmente comprometido en el proyecto de su vida, con todo lo que ello implica. Esta persona existe bajo el ojo de la eternidad, y por consiguiente, lo que ella hace en el momento es absolutamente real. Por consiguiente, es muy propio que el último acto de la vida de Kierkegaard haya sido de naturaleza cabalmente existencial: un ataque contra el cristianismo de su Dinamarca natal, y por extensión contra el cristianismo público y reconocido de todo el mundo moderno. Esta polémica fue publicada en inglés con el título *The Attack upon Christendom* (El Ataque Contra la Cristiandad), pero buena parte de la misma fue publicada por Kierkegaard bajo la forma de una serie de folletos que llevaban el título *El Instante*. El título que dio a estos últimos escritos, en los que de hecho el pensamiento se ha convertido en un fenómeno existencial, tan poderoso como un puñetazo, es realmente significativo, pues él nos dice que el pensador se mantiene y quiere mantenerse total y absolutamente arraigado en la situación. El hogar no es sólo el lugar del cual partimos, sino también aquel al que inevitablemente debemos retornar. Cuando completó el último de sus folletos, Kierkegaard se derrumbó; se había quemado literalmente, y dos meses más tarde había muerto, cumplida su tarea.

Pero antes de publicar estos folletos, Kierkegaard había formulado en un ensayo anterior —*La Época Actual*—, algunas críticas a su tiempo, y éstas habrían de ser brillantemente proféticas; ese ensayo ha sido la fuente de casi todas las críticas existencialistas a la sociedad moderna —incluidas las de Jaspers, Ortega, Berdiaev y Marcel. Tal es la validez de la profecía de Kierkegaard que incluso los trabajos contemporáneos de sociología periodística, como *The Lonely Crowd* (La Muchedumbre Solitaria), de Riesman, o *The Organization*

*Man* (El Hombre Organización), de Whyte, continúan repitiendo y documentando sus percepciones. El principal movimiento de la modernidad, sostiene Kierkegaard, es un desplazamiento hacia la sociedad de masas, que implica la muerte del individuo, a medida que se acentúa constantemente el colectivismo y la externalización de la vida. El pensamiento social de la época actual está determinado, dice, por lo que podría denominarse la Ley de los Grandes Números: poco importa la calidad de cada individuo, si tenemos individuos suficientes para formar un gran número, es decir, a una multitud o una masa. Y donde está la masa, está la verdad... así cree el mundo moderno. Por supuesto, detrás de esta observación social, se encuentra la convicción básica de Kierkegaard en el sentido de que el cristianismo es algo que concierne exclusivamente al individuo; y esta convicción, como base de su crítica de los tiempos modernos, no se desarrolló completamente hasta su ulterior polémica contra el cristianismo contemporáneo. Aunque su obra brillante, *La Época Actual,* no es sino el preludio de la andanada total contenida en *The Attack upon Christendom.*

En el mundo moderno carece de sentido, y en realidad constituye un gigantesco engaño hablar de naciones cristianas, de Estados cristianos, o aun de pueblos cristianos: tal la síntesis y la sustancia del ataque de Kierkegaard. Pero su expresión es tan directa y vigorosa, toca tantas trascendentales variaciones sobre este mismo tema, que *The Attack upon Christendom* merece un lugar entre las más grandes polémicas que se hayan escrito jamás. El estilo mismo está muy lejos de la fantasiosa complejidad de sus anteriores obras estéticas; aquí, la expresión es directa, vigorosa, incluso tosca. Kierkegaard se había convertido en un individuo serio, violentamente serio. Ahora no cabe la menor duda de que contra la estirada complacencia de su tiempo, que se creía cristiano y ni siquiera sabía que no lo era, Kierkegaard tenía razón, y su polémica triunfa. Pero más allá del impacto histórico que tuvo sobre su propia época, *The Attack upon Christendom* plantea los más graves interrogantes sobre la posibilidad de que la religión se institucionalice totalmente, y por consiguiente induce a Kierkegaard a formular en su declaración final el sentido de ser cristiano. A mi entender, aquí se opo-

ne a la anterior advertencia que se había formulado a sí mismo, en el sentido de que la Excepción, el individuo único o extraordinario, si bien debe seguir la ley de su propio ser antes que la del ser colectivo, no puede esperar que todos los demás hagan lo mismo que él. Kierkegaard parece exigir que el individuo medio adhiera a un cristianismo tan duro como el del propio filósofo.

El problema de la institucionalización de la religión fue abordado por otro existencialista, Dostoievski, en su tremenda parábola del Gran Inquisidor, y el contraste con Kierkegaard es singularmente instructivo. A decir verdad, intelectualmente Dostoievski estaba del lado de Kierkegaard, y así asigna al Gran Inquisidor los perfiles propios del mal; es el amor totalitario de los hombres, el ser que les da pan y paz, y los alivia de la angustia de ser ellos mismos. Pero Dostoievski *el novelista* estaba atrapado en los trabajos de una verdad distinta de la que percibía Dostoievski el intelectual: en su carácter de novelista no podía crear un personaje sin darse a él; tenía que crearlo de adentro hacia afuera, de modo que debía infundirle la verdad que era propia de ese personaje. Y cuando Dostoievski desarrolla la parábola (dicha por boca de Iván Karamazov), no cabe duda de que el Gran Inquisidor tiene su verdad, que el propio Cristo, que ha retornado a la tierra, reconoce depositando un beso final sobre la mejilla del Gran Inquisidor. Pero movido por la necesidad de demostrar cierto punto, el polemista puede perder de vista la verdad del novelista. Los hombres son ovejas, dice el Gran Inquisidor, y necesitan que se los alivie del sufrimiento del yo. De nada vale afirmar, como lo hace Kierkegaard, que él no representa a la severidad cristiana, como actitud opuesta a la bondad cristiana, y que sólo le interesa la honestidad cristiana; ¿pues acaso hay algo más severo que la honestidad, y sobre todo una honestidad que dice a las ovejas que sólo pueden vivir como ovejas? La especie humana no puede soportar una elevada proporción de realidad, dice T. S. Eliot, y aun es dudoso que pueda soportar que se le diga tal cosa. El Gran Inquisidor, el Papa de los Papas, alivia a los hombres de la carga de ser cristianos, pero al mismo tiempo les deja la paz de creer que son cristianos.

Nietzsche, el ateo apasionado y religioso, insistió en la

necesidad de una institución religiosa, la Iglesia, que mantuviera en paz a las ovejas, y con esa actitud se colocó en una postura diametralmente opuesta a la de Kierkegaard; y puede afirmarse que con su parábola del Gran Inquisidor, Dostoievski reúne dialécticamente los dos extremos representados por Kierkegaard y Nietzsche. La verdad reside en la tensión eterna entre Cristo y el Gran Inquisidor. Sin la presencia de Cristo la institución religiosa es un ente vacío y maligno, pero sin la institución, concebida como bálsamo suavizante, el sufrimiento en el desierto del yo no es viable para la mayoría de los hombres.

Nietzsche observó que "el último cristiano" murió en la Cruz. En un sentido un poco distinto podríamos aplicar el término a Kierkegaard, y afirmar que fue el último cristiano, o por lo menos el último escritor cristiano. La cosa puede parecer paradójica, en vista de que la actual teología protestante prácticamente vive del capital de Kierkegaard. Los teólogos como Karl Barth y Emil Brunner preconizan un protestantismo severo en oposición a la corriente liberal, y siguen a Kierkegaard en cuanto subrayan la paradoja absoluta de la fe. Pero en ningún pasaje de la obra de estos hombres oímos el acento personal, como ocurre en la de Kierkegaard; ninguno de ellos plantea el problema del cristianismo, a semejanza de Kierkegaard, como algo que en definitiva concierne sólo al individuo, ni se pregunta si realmente puede abrigar la esperanza de alcanzar la condición de cristiano. La teología sistemática de Paul Tillich podría ser aceptada por algún naturalista que no fuera demasiado obtuso psicológicamente y que se interesara par la religión concebida como un sistema de símbolos. La teología de Rudolf Bultmann no es mucho más que la filosofía de Heidegger retocada con las emociones del cristianismo. El hecho real es que Kierkegaard planteó tan desnudamente el problema del cristianismo, lo hizo girar tan absolutamente alrededor del individuo y de su búsqueda de la propia felicidad eterna, que después de él, todos los escritores religiosos parecen por comparación simbólicos, institucionales o metafóricos... en una palabra, gnósticos. Quizás la misma desnudez de la afirmación de fe de Kierkegaard impide ahora que el cristianismo tome otra dirección que no sea la de algún tipo de gnosticismo. Los existencialistas religiosos de

este siglo —por ejemplo Berdiaev y Marcel— no igualan la pasión de Kierkegaard o su apasionado aferramiento al problema central, y en esto se parecen a los pastores protestantes. La única excepción sería Miguel de Unamuno, cuya pasión es comparable a la de Kierkegaard, y que en realidad hace girar todo el problema de la religión alrededor del deseo individual de felicidad eterna... eso, y nada menos. Así, el problema de la muerte es el centro de todo el pensamiento religioso; y todo el resto de la actividad religiosa es mero complemento. Unamuno cita con aprobación la pregunta de un viejo campesino: "Si no hay inmortalidad, ¿para qué sirve Dios?" La comparación entre estos escritores religiosos y Kierkegaard no busca menospreciar a los primeros; todos son escritores sutiles, vigorosos y profundos, dentro de sus propios límites. Más bien nos proponemos llamar la atención sobre el hecho de que la calidad del cristianismo de estos hombres es históricamente distinta de la que hallamos en Kierkegaard. Ocurre también que son hombres de menor estatura que Kierkegaard, y por consiguiente quizás la comparación sea injusta. En todo caso, es apropiado que el más simple y el más profundo tributo rendido a Kierkegaard provenga de la pluma de Unanumo: "*¡Y qué hombre!*, dijo de él el gran español.

Dijo cierta vez Kierkegaard que si hubiese tenido que grabar el epitafio de su propia lápida, se habría limitado a elegir esta simple frase: *El individuo*. Aun no lo sabemos, pero es posible que la historia ya haya cavado una tumba para ese individuo, en cuya defensa intervino —quizás fue uno de los últimos en hacerlo— el propio Kierkegaard.

## CAPÍTULO VIII

# NIETZSCHE

Como hemos visto, a mediados del siglo XIX había comenzado a esbozarse en algunas mentes una forma nueva y más radical: el hombre, según se advertía, es un extraño para sí mismo y debe descubrir, o redescubrir, quién es y cuál es su propio sentido. Kierkegaard había recomendado el redescubrimiento del centro religioso del Yo, lo cual para el hombre europeo tenía que significar el retorno al cristianismo; pero lo que Kierkegaard tenía presente era un retorno radical que trascendiera el cristianismo organizado y a sus Iglesias, para alcanzar un estado de contemporaneidad con los primeros discípulos de Cristo. La solución de Nietzsche se remontaba a un pasado aún más remoto y arcaico: a los griegos primitivos, antes aún de que el cristianismo o la ciencia hubieran arrojado su maldición sobre los sanos instintos del hombre.

Fue el destino de Nietzsche vivir el problema del hombre de un modo particularmente personal y virulento. A los veinticuatro años, edad inaudita en el mundo académico alemán, ocupó la cátedra de filología clásica de la Universidad de Basilea. La carta de recomendación que en esta ocasión escribió su maestro Ritschl, es casi una constante exclamación de asombro ante el prodigio de cultura que se enviaba a Basilea. Además de su inmensa erudición en lenguas clásicas, Nietzsche demostró extraordinarias posibilidades literarias, y era también un músico dotado. Pero este prodigio era también un joven muy enfermizo y delicado, de mala vista y estómago nervioso. Es indudable que Nietzsche había heredado esta frágil constitución, pero en años posteriores tendió a pensar que había sido resultado del exceso de estudio. En todo caso, el estudio intensivo no contribuyó a mejorar su salud. De modo

que conoció por propia experiencia lo que era la guerra entre la cultura y la vitalidad: de hecho, él mismo era el campo de batalla entre ambas. Al cabo de diez años tuvo que renunciar a la cátedra por razones de salud. Posteriormente se convirtió en el vagabundo con su sombra —para utilizar el título de uno de sus libros, que describe con precisión su propia vida—, y viajó por todo el Sur de Europa, en busca de una salud que nunca pudo recuperar del todo. Durante esos años desconsolados y solitarios sus brillantes atributos culturales no lo ayudaron en lo más mínimo; en realidad, la cultura era como una pantalla que se interponía entre el vagabundo y el hombre natural que él se esforzaba por revivir. Cuando era un erudito de biblioteca ni siquiera sabía que no se conocía; pero cuando su vista empeoró tanto que ya no pudo leer libros, comenzó al fin a leer en sí mismo, un texto que hasta ese momento la cultura había ocultado.

Nietzsche había hallado al dios Dionisios en sus estudios sobre la tragedia griega. Dionisios era el patrono de los festivales trágicos griegos, de modo que el culto de este dios había recibido la consagración de la más elevada cultura, ya que estaba asociado a los productos más sublimes del arte humano, y también a los más bellos desde el punto de vista formal. Por otra parte, el culto dionisíaco se remontaba a las épocas más primitivas y arcaicas de la raza griega. Pues Dionisios era el dios de la viña, el dios del éxtasis y el frenesí de los borrachos, el que infundía vida a la viña en primavera, y reunía a todos los hombres en la alegría de la embriaguez. Así, este dios unía milagrosamente en sí mismo las cumbres de la cultura con las profundidades del instinto, y agrupaba a los contrarios antagónicos en que se dividía el propio Nietzsche. El problema de la reconciliación de estos contrarios fue luego el tema central de D. H. Lawrence, de Gide en su *Inmoralista* (obra de ficción basada en la vida de Nietzsche), y de Freud en una de sus últimas obras, y también una de las más significativas: *La Civilización y sus Descontentos*. Es todavía el problema más formidable del hombre en nuestro siglo XX, el siglo del psicoanálisis. El renacimiento de Dionisios, pensaba Nietzsche, podría significar la aparición de un dios salvador de toda la raza, la que por doquier parecía mostrar síntomas de fatiga y decadencia. El símbolo del dios adquirió tanto po-

der en Nietzsche que acabó —como sólo pueden hacerlo los símbolos— por apoderarse de su vida. Y Nietzsche se consagró al servicio del dios Dionisios.

Pero Dionisios es un dios peligroso y ambiguo. Los hombres de la antigüedad que se relacionaban con él acababan destrozados. Cuando se apoderaba de sus propios adeptos, los impulsaba al frenesí de la destrucción. Los griegos le aplicaban varios nombres, entre ellos "el cornudo" y "el toro", y en uno de sus cultos se lo adoraba bajo la forma de un toro sacrificado y despedazado ritualmente. Pues el propio Dionisios, de acuerdo con el mito, había sido destrozado por los Titanes, esas potencias informes del mundo subterráneo, que siempre estaban en guerra con los esclarecidos dioses del Olimpo. El destino de su dios fue también el de Nietzsche: también él fue destrozado por las oscuras fuerzas del mundo subterráneo, y a la edad de cuarenta y cinco años sucumbió a la psicosis. Puede ser una metáfora, pero ciertamente no es una exageración decir que pereció como víctima ritual sacrificada en honor del dios.

Es igualmente cierto, y quizás otro modo de decir lo mismo, que Nietzsche pereció por los problemas de la vida que intentó resolver. En el mundo antiguo y primitivo se entendía que el sacrificio de una víctima atraía bendiciones sobre el resto de la tribu, pero, Nietzsche era de aquellos que no traían la paz sino la espada. Desde su muerte, las obras de Nietzsche dividieron, chocaron y desconcertaron a los lectores, y en el peor momento de su fortuna póstuma su nombre fue manchado por cierto culto nietzscheano entre los nazis. De todos modos, la víctima no pereció en vano; su sacrificio puede ser una tremenda lección para el resto de la tribu, si ella está dispuesta a aprender de él. El destino de Nietzsche es uno de los grandes episodios del esfuerzo histórico del hombre por conocerse a sí mismo. Después de Nietzsche, el problema del hombre no podía retornar nunca a su nivel anterior. Nietzsche fue quien demostró del modo más cabal el carácter totalmente problemático de la naturaleza del ser humano: nunca puede considerarse al hombre una especie de animal dentro del orden zoológico de la naturaleza, puesto que él se ha apartado de la naturaleza, y por eso mismo ha planteado el problema de su propio sentido —y por consiguiente, también el sentido de

la naturaleza—, como destino que le es inherente. Las obras de Nietzsche constituyen una inmensa mina de observaciones sobre la condición del hombre, y de ella todavía hay mucho que extraer.

Más aún, en dos sentidos la vida de Nietzsche es una grave advertencia a la humanidad, y debemos prestarle atención si no queremos acabar destrozados como el propio Dionisios Zagreus. Quien realice el descenso a las regiones inferiores corre el riesgo de sucumbir a lo que los primitivos denominan "los peligros del alma" —los Titanes desconocidos que yacen en el interior, bajo la superficie de nuestro propio yo. Como lo explica el poeta latino, lo difícil es ascender nuevamente desde las sombras del Averno, y quien acometa el descenso hará bien en asegurar sus líneas de comunicación con la superficie. La comunicación implica comunidad, y a quien se aventure en las profundidades le conviene echar raíces en una comunidad humana, y quizás incluir en su propia naturaleza algo del lastre de un poco de filisteísmo. Nietzsche carecía de esas líneas de comunicación, pues se había separado de la comunidad humana; era uno de los hombres más solitarios que hayan existido jamás. En comparación con él, Kierkegaard parece casi un alma mundana, ya que por lo menos estaba sólidamente arraigado en su Copenhague nativa; y aunque podía estar a las greñas con sus conciudadanos, amaba a la ciudad, y ésta era su hogar. Pero Nietzsche carecía absoluta y totalmente de hogar. Quien desciende a las profundidades debe mantenerse en contacto con la superficie, pero por otra parte —y este es el otro sentido de la advertencia de Nietzsche—, el hombre moderno puede verse desgarrado también por las fuerzas titánicas que yacen en su interior si *no* intenta descender al Averno. Para el hombre de nuestro tiempo tomar nuevamente contacto con la vida arcaica de su inconsciente, no es mera curiosidad psicológica, sino un problema de vida o muerte. Sin ese contacto, puede convertirse en el Titán que promueve su propia destrucción. El hombre, el más peligroso de los animales, como lo denominó Nietzsche, detenta ahora el riesgoso poder que le permite volar en pedazos a toda la humanidad y al planeta; y todavía no está probado que este ser complejo y problemático esté realmente en su sano juicio.

## 1. *ECCE HOMO*

"En último análisis, uno sólo se experimenta a sí mismo", observa Nietzsche en su *Zaratustra*, y en otro lugar comenta, en la misma vena, que todos los sistemas de los filósofos son simplemente otras tantas formas de confesión personal, si tenemos ojos para ver el hecho. De acuerdo con esta convicción, según la cual no es posible separar el pensador de su pensamiento, Nietzsche se reveló en su obra más plenamente que cualquier otro filósofo anterior o posterior. De ahí que la mejor introducción a su personalidad sea quizás la pequeña autobiografía *Ecce Homo*, que es un intento de pasar revista a su propia perosna y a su vida. Según lo vemos aquí, Nietzsche no es una figura muy impresionante, pues se advierte claramente en esta obra que ya era presa de la dolencia psicológica que tres años después habría de provocar el colapso. Pero se trata de una figura cuya grandeza permite un abordaje por el lado más débil. ¿Y acaso no dijo él mismo que debemos arrancar la máscara que cubre el rostro de los filósofos, que debemos aprender a ver la *sombra* del pensador en su pensamiento? Por paradójico que pueda parecer, para elogiar como es debido a Nietzsche también debemos decir de él las peores cosas. Esto último armoniza también con su propio principio, en el sentido de que en cualquier individuo el bien y el mal son inextricablemente uno, tanto más cuanto que las cualidades antagónicas adquieren caracteres más extremos. Todo lo que es Nietzsche —en su extremo de bien y de mal— se resume en *Ecce Homo*, y se trata precisamente del *todo* que él no pudo ver.

El observador psicológico sin prejuicios se siente al mismo tiempo fascinado y desconcertado por lo que encuentra en *Ecce Homo*. El proceso de inflación del ego ha traspasado ya los límites de lo que habitualmente denominamos neurosis. Y esta inflación ya está combinada con curiosas deformaciones de los hechos: Nietzsche se refiere fanfarronamente a sí mismo como a "un viejo artillero", como si hubiera tenido una sólida carrera militar, aunque por supuesto sabemos que su servicio en la artillería fue tan breve que casi puede considerárselo inexistente, y que concluyó con su enfermedad, después de una caída del caballo. La relación con Lou Salomé,

que en realidad fue muy circunstancial, aparece descrita oblicuamente de manera que sugiere que Nietzsche era un verdadero lobo con las mujeres. No se trata de las bajas mentiras de una mente calculadora, sino de ilusiones en el sentido sistemático de la psicopatología: es decir, de fantasías en las que el hombre mismo ha comenzado a vivir. Zahiere a los germanos, y sin embargo él mismo es germano hasta la médula. Y aunque afirma que está por encima de todo resentimiento, no es difícil creer que le duele profundamente la falta de lectores y de reconocimiento de su obra en Alemania. Nietzsche habla de sí mismo y se presenta como el más grande psicólogo que jamás haya existido; y aunque tan enorme vanagloria posee cierta base —ciertamente, fue un gran psicólogo—, cabe formularse un abrumador interrogante: a saber, ¿por qué este psicólogo tenía tan escasa percepción de su propio interior? Por nuestra parte, sospechamos que la visión de su auténtico yo habría sido demasiado terrorífica como para afrontarla cara a cara. Las fantasías, las ilusiones, la grandiosa inflación de su ego son sólo recursos que lo protegen de la vista del *otro aspecto de sí mismo* —de Nietzsche, el hombre enfermizo y solitario, hambreado sentimentalmente, un espectro que deambula de sitio en sitio sin hallar jamás un hogar—, el aspecto minúsculo del gigante que es su vanagloria. La sistemática negativa de Nietzsche a contemplar la otra cara de su propio ser guarda relación con su explicación de la muerte de Dios: el hombre mató a Dios, dice, porque no podía soportar que nadie contemplara el lado más siniestro de la naturaleza humana. Y continúa diciendo que el hombre debe dejar de sentirse culpable; y a pesar de ello, intuimos que detrás de sus frenéticas vanaglorias se oculta un tremendo sentimiento de culpa y de inferioridad. Sin embargo, aunque tal vez ya sopla el viento de la locura por las páginas de *Ecce Homo,* al mismo tiempo la fuerza de la mente de Nietzsche nunca fue tan formidable. El estilo es particularmente tenso e incisivo, y delinea con audacia y sencillez la pauta fundamental de sus ideas. La paradoja de este libro se encuentra en la escisión entre la locura y lo coherencia. ¿Cómo es posible que la mente de este hombre se haya escindido así del resto de su propio ser... y que ello haya ocurrido en

un pensador que, por encima de todos los demás filósofos, parece haber hallado el acceso al inconsciente?

El propio título del libro, *Ecce Homo* —"He aquí el Hombre", las palabras de Poncio Pilatos referidas a Cristo—, suministra una clave muy definida. La imitación de Cristo, por remota e inconsciente que sea la forma que ella reviste, es algo que nadie que se haya educado en el cristianismo puede evitar. ("Toda la vida me he comparado con Cristo", exclama el vagabundo de *Waiting for Godot* [Esperando a Godot], de Samuel Beckett). Nietzsche provenía de generaciones de pastores protestantes, había sido educado en una atmósfera muy piadosa, y él mismo era un niño muy devoto. Las influencias religiosas de la infancia son muy difíciles de extirpar; más fácil le sería al leopardo eliminar las manchas de su piel. Si Nietzsche sólo hubiera perdido la fe cristiana, o se hubiera limitado a atacarla intelectualmente, estos actos habrían sido suficientes en sí mismos para crear un conflicto en su fuero íntimo; pero llegó más lejos, e intentó negar al cristiano que llevaba en sí mismo, y por eso mismo dividió en dos su personalidad. El símbolo de Dionisios lo había poseído intelectualmente; llegó a identificarse con este dios pagano (en un pasaje de *Ecce Homo* habla de sí mismo como el propio Dionisios), y desde ese punto en adelante, con toda la energía mental de que era capaz, se consagró a elaborar la oposición entre Dionisios y Cristo. Pero en defintiva, el símbolo de Cristo resultó más potente; y cuando al fin su inconsciente irrumpió irremediablemente, Cristo fue quien se apoderó de Nietzsche, como lo demuestran las cartas escritas después de su colapso, firmadas con las palabras "El Crucificado".

En una vida tan abundante en portentos y presagios, es notable que Nietzsche haya registrado uno —aparecido en un sueño que tuvo cuando era un estudiante de quince años, en Pforta— que resultó profético del conflicto central que había de ser la materia de su obra y su vida. En el sueño erraba de noche en un bosque sombrío, y después de aterrorizarse ante "un alarido penetrante que le llegó desde un asilo de lunáticos de la vecindad", se encontró con un cazador cuyos "rasgos eran salvajes y pavorosos". En un valle "rodeado de densa maleza", el cazador llevó su silbato a los labios y emitió "una nota tan aguda" que Nietzsche despertó de la pesadilla.

Ahora bien, es interesante el hecho de que cuando tuvo este sueño, Nietzsche estuviera en camino hacia Eisleben, la ciudad de Lutero; pero después de encontrarse con el cazador, surgió la posibilidad de ir en cambio a Deutschenthal (que significa Valle Germano). Es decir, los dos caminos divergen: uno de ellos lleva al cristianismo luterano, y el otro hacia el suelo germano, primitivo y pagano. Como era un erudito alemán, Nietzsche prefirió que su errante dios germano asumiera la forma griega de Dionisios. Sería aventurado extraer mayores deducciones de este sueño, si se tratara simplemente de una revelación aislada, pero en realidad forma un todo coherente con los restantes sueños y visiones que Nietzsche volcó en sus escritos. Incluso la terrorífica profecía de la locura que aparece en el sueño se repite en las imágenes de *Zaratustra*. La vida de Nietzsche posee todas las características de una fatalidad psicológica.

Ahora bien, podría señalarse que todas estas autorrevelaciones que hemos venido examinando sólo reflejan un proceso patológico, y que por consiguiente sería mejor ignorarlas mientras analizamos las ideas filosóficas de este pensador. Por desgracia, nada en la vida es *solo;* todo es siempre algo más. Los fenómenos que hemos reseñado configuran ciertamente un proceso patológico, pero se trata también de un proceso patológico que se desarrolla en un pensador de genio, por lo que el fenómeno cobra un inmenso significado. Que los intérpretes de Nietzsche omitan todo el problema de la enfermedad del filósofo, configura una actitud tan equivocada como la de los filisteos que, chocados por sus ideas, las ignoran por considerarlas meros extravíos de un loco. Es posible que el genio y la neurosis estén inextricablemente vinculados, como lo han sostenido algunas discusiones recientes sobre el tema; en todo caso, Nietzsche sería uno de los principales ejemplos del tipo de verdad que la neurosis, o un estado peor que la neurosis puede revelar al resto de la humanidad. El proceso patológico de Nietzsche, que aquí hemos tratado brevemente, en realidad es indispensable para la comprensión del sentido filosófico del ateísmo según él trató de vivirlo. Nietzsche procuraba separarse de sus propias raíces psicológicas en el momento mismo de la historia en que el hombre occidental estaba haciendo lo propio... sólo que este último

no lo sabía. Hasta entonces el hombre había vivido en el refugio infantil de sus dioses o de Dios, y ahora que todos los dioses habían muerto, daba el primer paso por el camino de la madurez. Para Nietzsche se trataba del acontecimiento más importante de la historia moderna, y profetizó que a él se subordinarían todas las conmociones sociales, económicas y militares del siglo XIX, y por supuesto también del siglo XX. ¿Estaba en condiciones la humanidad de aceptar este terrible desafío, el pasaje a la edad adulta y la destrucción de los dioses? Sí, dijo Nietzsche, porque el hombre es el animal más valeroso, y por lo tanto será capaz de soportar incluso la muerte de sus dioses. El proceso mismo en virtud del cual la conciencia se separa de sus raíces, que acaba inevitablemente en *Ecce Homo* en la grandiosa inflación del ego, tenía para el propio Nietzsche el significado de un supremo acto de coraje. No pasa día, escribió en una de sus cartas, en que no deseche alguna reconfortante convicción. El hombre debe vivir sin consuelos religiosos o metafísicos. Y si era el destino de la humanidad perder a sus dioses, él, Nietzsche, elegía el papel de profeta que ofrecería el necesario ejemplo de coraje. Desde este punto de vista debemos considerar a Nietzsche un héroe de la cultura: es decir, eligió sufrir en su forma más aguda el conflicto desatado en el seno de su cultura, y en defintiva resultó destrozado por él.

Ahora bien, hay ateos y ateos. Así, el ateísmo urbano de Bertrand Russell presupone la existencia de creyentes a costa de quienes pueda anotarse puntos en una discusión, y que sean los destinatarios de sus mejores ironías. El ateísmo de Sartre es algo más sombrío, y ciertamente toma parte de su color del propio Nietzsche: Sartre elabora incansablemente la conclusión atea de que en un universo sin Dios el hombre es un ente absurdo, injustificado y sin razón, lo mismo que el Ser. De todos modos, este tipo de ateísmo parece implicar la bravata de quien adopta una verdad menos confiada que el resto de la humanidad. Sin embargo, el ateísmo de Nietzsche cala más hondo. Se proyecta en la situación en que Dios está realmente muerto para toda la humanidad, y comparte la suerte común, de modo que no se limita a anotarse puntos a costa de los creyentes. La sección 125 de *The Joyful Wisdom*, el pasaje en el que Nietzsche se refiere por primera vez a la muerte

de Dios, es uno de los trozos más conmovedores que se haya escrito jamás. Y es significativo que el hombre que ha visto la muerte de Dios sea un loco; y proclama su visión al populacho indiferente en la plaza del mercado, formulando la pregunta: "¿Acaso ahora no estamos errando en medio de una Nada interminable?" Aquí ya no se trata de las abstracciones del argumento lógico, sino del destino que se abate sobre la humanidad. Por supuesto, el propio Nietzsche trató en otra obra de revestir la máscara ingeniosa del librepensador del Iluminismo, y de pergeñar brillantes aforismos sobre la no existencia de Dios. Y en su *Zaratustra* habla de "Zaratustra, el sin dios", y aun "el supremo sin dios". Pero en todo caso, Nietzsche no era un individuo sin dios: estaba poseído por un dios en el más cabal sentido de la expresión, aunque no pudiera identificar cuál era ese dios, y erróneamente lo confundiera con Dionisios. En uno de sus primeros poemas, "A un Dios Desconocido", escrito cuando sólo tenía veinte años, habló de sí mismo como de un hombre poseído por un dios, y la afirmación encerraba más verdad de lo que posteriormente habría de reconocer en su condición de filósofo:

*Debo conocerte, Desconocido,*
*Tú que escudriñaste las profundidades de mi alma,*
*Y te abatiste como una tormenta sobre mi vida.*
*¡Tú eres inconcebible, y a pesar de ello mi semejante!*
*Debo conocerte, y aun servirte.*

¿Dios había muerto realmente en los profundidades del alma de Nietzsche, o era simplemente que el intelecto del filósofo no podía abarcar Su presencia y Su sentido?

Si se considera a Dios un objeto metafísico cuya existencia debe ser probada, la posición de los filósofos de mentalidad científica como Russell inevitablemente debe ser válida: la existencia de dicho objeto nunca puede ser demostrada empíricamente. Por consiguiente, Dios debe ser una superstición propia de mentalidades primitivas e infantiles. Pero estas alternativas son abstractas, mientras que la realidad de Dios es concreta, una presencia totalmente autónoma que se apodera de los hombres, pero de la cual algunos hombres tienen mayor conciencia que otros. El ateísmo de Nietzs-

che revela el verdadero sentido de Dios... y podemos agregar que lo hace más eficazmente que muchas formas oficiales del teísmo. Se burla en un pasaje del hecho de que se le confunda con los librepensadores comunes, quienes no comprenden en lo más mínimo el ateísmo del propio Nietzsche. Y a pesar de la desesperada lucha del "Zaratustra sin dios", Nietzsche estuvo siempre poseído por ese Dios Desconocido al que había rendido homenaje en su juventud. Esta posesión reviste la forma más violenta en *Zaratustra* (IV, 65), aunque en esta obra Nietzsche habla por boca del Mago, un aspecto de sí mismo que él desea exorcizar:

*Así yo yazgo,*
*Me doblo, me retuerzo, convulsiono,*
*Presa de eterna tortura,*
*Profundamente conmovido*
*Por ti, el más cruel de los monteros,*
*Por ti, extraño —DIOS.*

Al llegar a este punto estamos en condiciones de ver el trasfondo de *Zaratustra,* en el que todos los temas arriba mencionados se desarrollan plenamente.

## 2. EL CONTENIDO DE *ZARATUSTRA*; NIETZSCHE COMO MORALISTA

Todavía no se ha escrito un comentario psicológico apropiado para *Así Habló Zaratustra,* quizás porque los materiales contenidos en la obra son inagotables. Es una obra única de autorrevelación, pero de ningún modo en el plano personal o autobiográfico, y además el propio Nietzsche no aparece ostensiblemente en ella; constituye una autorrevelación a una profundidad mayor y más esencial, en el punto en que el flujo de lo inconsciente brota de la roca. Quizás no existe otra obra que contenga una sucesión tan constante de imágenes, símbolos y visiones extraídas directamente del inconsciente. Fue la obra poética de Nietzsche, y por eso mismo pudo permitir que el inconsciente se enseñoreara de ella, que irrumpiera a través de las vallas impuestas en otros trabajos por

el intelecto filosófico. Por la misma razón es más importante que cualquiera de sus obras estrictamente filosóficas; su contenido es en realidad más rico que el propio pensamiento conceptual de Nietzsche, y sus símbolos encierran mayor sabiduría y significado de lo que él mismo alcanzó a percibir.

El mismo Nietzsche ha descrito el proceso de inspiración que le llevó a escribir este libro, y su descripción aclara de manera indudable que aquí estamos en presencia de una extraordinaria liberación y de una invasión por el inconsciente:

> ¿Tiene alguien, a fines del siglo XIX, una idea clara de lo que entendían por inspiración los poetas de un período más vigoroso? Si no la tiene, me gustaría intentar la descripción... El concepto de revelación describe con bastante sencillez esta condición; y con esta palabra me refiero a que algo profundamente convulsivo e inquietante de pronto se hace visible y audible de un modo indescriptiblemente definido y preciso... Hay un éxtasis cuya terrorífica tensión se libera a veces en un torrente de lágrimas, y durante el mismo el progreso del individuo pasa de la involuntaria impetuosidad a la involuntaria lentitud. Existe el sentimiento de que uno se ha descontrolado totalmente... Todo ocurre absolutamente sin volición, como si fuera una erupción de libertad, de independencia, de poder y de divinidad. La espontaneidad de las imágenes y de los símiles es sumamente notable; se pierde toda percepción de lo que es imaginería y símil; todo se ofrece como el medio de expresión más inmediato, exacto y simple.

"Se pierde toda percepción de lo que es imaginería y simil" —es decir, el símbolo se sobrepone al pensamiento, porque es más rico de sentido.

*Zaratustra,* su obra más lírica, es también la expresión del Nietzsche más solitario. Lo rodea la atmósfera helada y árida, no sólo de la simbólica cumbre montañosa en la que habita Zaratustra, sino de otra muy auténtica. Cuando se lee el libro, se tiene a veces la sensación de que se estuviera contemplando un film sobre la ascensión al Monte Everest, y que se oye la fatigosa respiración del alpinista mientras alcanza lentamente alturas más y más elevadas. La ascensión a una montaña es la metáfora más apta aplicable al que se eleva por encima de la humanidad común, y eso es precisamente lo que Zaratustra-Nietzsche se esfuerza por hacer. Pero a lo

largo de todo el hombre se escucha, en la respiración jadeante del alpinista, el lamento de Nietzsche el hombre.

El libro comienza con el reconocimiento de esta pertinencia humana cuando Zaratustra, que se dispone a abandonar su soledad de la montaña, declara que desciende entre los hombres "para ser nuevamente un hombre". La montaña es la soledad del espíritu, y las tierras bajas representan el mundo de los hombres comunes. El mismo contraste simbólico aparece en los animales preferidos de Zaratustra, el águila y la serpiente: uno, la criatura de las alturas, el otro, el ser que se mueve más cerca de la tierra. Zaratustra, que es el tercer elemento, simboliza la unión entre los dos animales, la unión de lo alto y lo bajo, del cielo y de la tierra. Afirma que desciende entre los hombres como el sol se hunde en las sombras debajo del horizonte. Pero el sol se pone para renacer a la mañana siguiente como un dios joven y resplandeciente. Así el libro se inicia con los símbolos del renacimiento y la resurreción, y tal es en realidad el tema concreto de *Zaratustra.* ¿cómo logrará el hombre renacer, como el ave fénix, de sus propias cenizas? ¿Cómo logrará transformarse en un ser auténticamente sano e íntegro? Detrás de este interrogante advertimos la sombra personal de la enfermedad del propio Nietzsche y de su prolongada lucha por recuperar la salud; Zaratustra es al mismo tiempo la imagen idealizada de sí mismo y el símbolo de una victoria —en la lucha por la salud y la integridad—, que el propio Nietzsche no pudo alcanzar en su vida personal.

A pesar de las fuentes intensamente personales del tema, Nietzsche abordaba en esta obra un problema que ya era fundamental para la cultura alemana. Schiller y Goethe se habían ocupado de él; Schiller en 1795, en sus notables *Cartas Sobre la Educación Estética,* y Goethe en su *Fausto.* Schiller ha ofrecido una formulación extraordinariamente clara del problema, que para él era en todos sus aspectos principales idéntico al problema planteado posteriormente por Nietzsche. Para el hombre, dice Schiller, el problema consiste en la formación de *individuos.* La vida moderna ha dividido en secciones, especializado y por consiguiente fragmentado el ser del hombre. Ahora afrontamos un problema: reunir nuevamente en un todo los fragmentos. En el curso de su exposición

Schiller incluso se remontó lo mismo que Nietzsche, al ejemplo de los griegos, que produjeron individuos reales y no simples hombres abstractos y eruditos como los de la época moderna. Goethe se acercó aún más a Nietzsche; en realidad, *Fausto* y *Zaratustra* son obras hermanas. Ambas procuran desarrollar en símbolos el proceso en virtud del cual el individuo superior —íntegro, intacto y sano— ha de plasmarse, y ambas poseen un contenido igualmente "inmoral", si ha de medirse la moralidad en los términos convencionales acostumbrados.

Por supuesto, dentro del contexto cultural germano el inmoralismo de Nietzsche comienza a parecer menos extremo de lo que ha supuesto la imaginación popular; ni siquiera es tan extremo como él mismo dio a entender en algunas de las sanguíneas creaciones producidas por su imaginación sobreexcitada que aparecen en su última obra, *La Voluntad de Dominio*. En *Fausto*, Goethe se muestra igualmente en pugna con la moralidad convencional, pero el viejo zorro diplomático de Weimar tenía más tacto y era hombre equilibrado, y sabía expresar discretamente sus opiniones, sin gritarlas desde los tejados, como hacía Nietzsche. Como ya hemos visto, el Fausto de la segunda parte del poema de Goethe ya tiene algo del Superhombre de Nietzsche, ya ha traspasado los límites del bien y el mal comunes. La historia del otro Fausto, del Fausto moral, aparece relatada en la popular y sentimental ópera de Gounod, en la que el personaje se vende al Diablo y abusa de una joven; y toda la cosa llega a su fin con la trágica muerte de la muchacha. Pero Goethe no podía dejar las cosas en ese punto; el problema que se había apoderado de él, a través de la creación de Fausto, lo indujo a considerar la tragedia de Margarita, simplemente como una etapa en el camino de Fausto. Un proceso de autodesarrollo como el suyo no podía cerrarse porque una joven a quien ha seducido enloquece y muere. El hombre fuerte sobrevive a estos desastres y se endurece. El Diablo, con quien Fausto ha concertado un pacto, se convierte en realidad en servidor y subordinado del personaje, del mismo modo que nuestro demonio, si se incorpora a nosotros mismos, puede convertirse en fuerza fecunda y positiva; como Blake antes que él, Goethe conocía perfectamente bien el ambiguo poder encerrado en el tradi-

cional símbolo del Diablo. El inmoralismo de Nietzsche, aunque formulado con violencia mucho mayor, no es mucho más que el desarrollo del punto asentado por Goethe. El hombre debe incorporarse a su propio demonio o, según lo planteó Nietzsche, el hombre debe convertirse en un ser mejor y peor; el árbol que ansía crecer debe hundir más profundamente sus raíces.

Si Nietzsche no fue capaz de moderarse con el mismo tacto que demostró Goethe, en todo caso tenía algo que merecería ser pregonado a gritos: pues creía que toda la moralidad tradicional no percibía el sentido de la realidad psicológica, y que por lo tanto era peligrosamente unilateral y falsa. En realidad, siempre se supo que las cosas eran así, pero la humanidad declamadora de ideales ha contemplado esa realidad y ha procurado desviar los ojos, o ha apelado a la casuística. Pero si el individuo pretende vivir su vida, literal y totalmente, en armonía con el Sermón de la Montaña, o con el *Dhammapada* de Buda, y no alcanzar la condición propia del santo, lo más probable es que acabe en un lamentable desastre personal. El concepto planteado por Nietzsche ha hecho tanto camino que hoy, en nuestras valoraciones habituales, estamos viviendo en un mundo posnietzscheano, al extremo de que a veces el psicoanalista considera necesario indicar al paciente que *debería* mostrarse más agresivo y egoísta. Además, ¿cuál es el sentido de la historia de la ética para esa mitad —o más de la mitad— de la raza humana que son las mujeres, que encaran los problemas morales en términos completamente distintos que los hombres? La cosa adopta la apariencia de una tonta construcción masculina que tiene poco que ver con la vida real. En este punto Nietzsche tiene clara y perfecta razón contra todos esos idealistas, de Platón para adelante, que han planteado ideas universales por encima de las necesidades psicológicas del individuo. La moralidad misma nada sabe de la maraña de sus propias motivaciones psicológicas, como lo demostró Nietzsche en uno de sus vigorosos libros, *La Genealogía de la Moral*, que investiga la fuente de la moral, remontándose a los impulsos de poder y de resentimiento. Hay otros motivos que Nietzsche no vio, o que no le parecieron importantes; pero no es posible negar que el poder

y el resentimiento han sido históricamente parte de la sombra que acompañó a la severidad del moralista.

Pero es precisamente aquí, en el contexto de este paralelo entre Fausto y Zaratustra, que Nietzsche como hombre y como moralista encara el principal problema. Supongamos que el problema ético se convierte en el problema del individuo; en tal caso, el interrogante ético viene a ser éste: ¿Cómo ha de nutrirse el individuo para desarrollarse. Una vez que nos abocamos a la tarea de reconquistar esa porción de la naturaleza rechazada por la moralidad tradicional —el demonio humano, para decirlo simbólicamente—, afrontamos el inmenso problema de la socialización y domesticación de esos impulsos. Aquí, la imaginación del hombre fáustico tiende a desbordarse. Para el hombre occidental Fausto se ha convertido en el gran símbolo del individuo que lucha titánicamente, al extremo de que el historiador Spengler pudo utilizar la expresión "cultura fáustica" para designar a toda la época moderna de la dinámica conquista de la naturaleza. En el caso del Superhombre de Nietzsche la tensión espiritual sería aún mayor, pues un individuo de ese tipo viviría en un nivel superior al de toda la humanidad anterior. Pero, ¿qué podemos decir del demonio individual que está dentro del Superhombre? ¿Qué del demonio de Zaratustra? En la medida en que Nietzsche intenta hacer del objetivo de este individuo superior la meta de toda la humanidad, aparece una fatal ambigüedad en su propio ideal. El superhombre, ¿será el hombre extraordinario, o el ser completo e íntegro? La integridad psicológica no coincide necesariamente con los poderes extraordinarios, y el genio puede ser una figura tullida e inválida, como fue el caso del propio Nietzsche. Por supuesto, en nuestro tiempo, en que los hombres tienden cada vez más a ser fragmentos humanos miserables, el hombre completo, si tal existiera, probablemente se distinguiría dolorosamente del resto, pero podría muy bien ocurrir que no fuera una criatura de genio o de poderes extraordinarios. Por lo tanto, ¿el Superhombre será el individuo de titánicas empresas, habitante de las cumbres del espíritu, o será el hombre que ha realizado en el mundo su propia capacidad individual de totalidad? Los dos ideales se contradicen... contradicción que no ha sido resuelta en Nietzsche ni en el seno de la cultura moderna.

El hecho real es que Zaratustra-Nietzsche no se reconcilió con su propio demonio, y tal es el fracaso fundamental de Zaratustra en el libro y de Nietzsche en su vida. Por consiguiente, también es el fracaso de Nietzsche como pensador. No se trata de que Zaratustra-Nietzsche no advierta la presencia de su demonio; en repetidas ocasiones este último señala a Zaratustra con dedo admonitorio, y como buen demonio que es sabe adoptar muchas formas y disfraces. Es el payaso que salta sobre la cabeza del equilibrista al comienzo del libro; es el Hombre Más Feo, que ha asesinado a Dios; y es el Espíritu de la Gravedad, a quien el propio Zaratustra denomina su demonio personal —el espíritu de pesantez que atrae nuevamente a la tierra al espíritu excesivamente volátil de Zaratustra. Y en cada ocasión Zaratustra aparta el dedo admonitorio, y ve en el incidente nada más que un motivo más que lo incita a ascender una montaña más alta, con el fin de apartarse de aquél. Pero la revelación más fundamental aparece en el capítulo titulado "La Visión y el Enigma" (III, 46), pasaje en el que la figura premonitoria se convierte en un enano sentado en la espalda de Zaratustra, que está ascendiendo por un solitario sendero de montaña. Zaratustra quiere subir más y más, pero el enano desea devolverlo a la tierra. "Oh, Zaratustra", le murmura el enano, "te has elevado mucho, pero la piedra arrojada al aire debe caer". Y luego dice, en una profecía más amenazadora aún si se aplica al propio Nietzsche: "Oh, Zaratustra, sin duda arrojaste lejos tu piedra, ¡pero sobre *ti mismo volverá!*" Es la antigua pauta de los mitos griegos: el héroe que se eleva demasiado alto cae a tierra; y Nietzsche, erudito conocedor de la tragedia griega, debió haber prestado más respetuosa atención a la advertencia del enano.

Pero, ¿por qué un enano? El egotismo de Zaratustra-Nietzsche raya muy alto; por lo tanto, la figura de la visión, para equilibrar las cosas, se le aparece bajo la forma de un enano. El enano es la imagen de la mediocridad que acecha dentro mismo de Zaratustra-Nietzsche, y esa mediocridad fue la cosa más temible y desagradable que Nietzsche veía en sí mismo. Nietzsche había descubierto la sombra, el revés de la naturaleza humana, y con acierto había advertido que se trataba de un revés que aparecía inexorablemente en cada individuo hu-

mano. Pero convirtió esta percepción en una suerte de diabolismo romántico; le divertía jugar al hombre maligno y atrevido. Hubiese estado dispuesto a afrontar a su propio demonio si éste se le hubiera aparecido en alguna forma grandiosa. Precisamente para nosotros es muy difícil aceptar que el demonio es la personificación de la parte más mezquina, pedestre y baja de nuestra personalidad. Dostoievski lo comprendió mejor que Nietzsche, y en ese tremendo capítulo de *Los Hermanos Karamazov*, en que el Diablo se aparece a Iván, el brillante intelectual alimentado en el romanticismo de Schiller, no lo hace bajo la forma de un deslumbrante Lucifer de Milton, o de un inflado Mefistófeles de ópera, sino más bien como un individuo desteñido y raído, un poco pasado de moda y ridículo en su esteticismo... la perfecta caricatura de la propia mente estética de Iván. Esta figura es *el* Demonio para Iván Karamazov, el ser que más cruelmente desinfla su egotismo; y el genio de Dostoievski como psicólogo probablemente nunca dio tan precisamente en el clavo como en este pasaje. El propio Nietzsche dijo de Dostoievski que era el único psicólogo de quien tenía algo que aprender; la observación es terriblemente cierta, y en un sentido más profundo de lo que Nietzsche comprendió.

Volvamos a Zaratustra. El personaje es demasiado orgulloso para reconocerse en ese enano. Siente que se ha formulado un desafío a su coraje, y cree que el supremo acto de coraje, la más alta virtud será desembarazarse del enano. "Finalmente, el coraje me impulsó a afirmarme y a decir: ¡Enano! ¡O tú o yo!" Habría sido más sensato y aún más valeroso reconocer quién era realmente el enano, y exclamar, no "O tú o yo", sino más bien "Tú y yo (el ego) somos uno solo".

La visión se desplaza y se interrumpe un momento, y ahora Nietzsche nos presenta la idea del Eterno Retorno. Esta idea posee un *status* ambiguo en Nietzsche. Trató de darle un fundamento racional y científico en la premisa de que si el tiempo era infinito y finitas las partículas del universo, por obra de las leyes de probabilidad todas las combinaciones deben repetirse constante, eternamente, y que por consiguiente todo, nosotros mismos incluidos, debemos repetirnos constantemente hasta el último detalle. Pero esta hipótesis pura-

mente intelectual no explica por qué la idea del Eterno Retorno ejerce tan poderosa influencia sobre los sentimientos de Nietzsche, y por qué, sobre todo, la idea aparece en este momento particularmente tenso y visionario de *Zaratustra*. El círculo es una pura forma arquetípica de lo eterno: "La otra noche vi la Eternidad", dice el poeta inglés Vaughan, "como un gran anillo de pura e infinita luz". Así, como lo ha expresado Unamuno, la idea del Eterno Retorno expresa la propia aspiración de Nietzsche a la vida eterna e inmortal. Por otra parte, el concepto resulta terrorífico para un pensador que cree que todo el sentido de la humanidad reside en el futuro, en el Superhombre en que ha de convertirse el hombre; pues si todas las cosas se repiten en un ciclo infinito, y si el hombre debe retornar a la forma pedestre y tosca que ahora posee... ¿cuál puede ser el sentido del hombre? Para Nietzsche la idea del Eterno Retorno se convierte en suprema prueba de coraje: si el hombre Nietzsche debe retornar constantemente a la vida, con la misma carga de mala salud y sufrimiento, ¿no implicaría la mayor afirmación y amor de la vida responder afirmativamente a tan desesperada perspectiva?

Zaratustra entrevé algunas de las temibles implicaciones de esta visión, pues después de exponer la idea del Eterno Retorno observa: "Así hablé, y cada vez más tenuemente: pues tuve miedo de mis propios pensamientos y de mis reflexiones". Después, en el sueño, oye el aullido de un perro y ve a un pastor retorciéndose en el suelo, y de su boca cuelga un grueso reptil negro. "¡Muerde!", grita Zaratustra, y el pastor muerde la cabeza de la serpiente, y la escupe lejos. La pavorosa visión plantea su enigma a Zaratustra:

¡Vosotros, los atrevidos! ¡Vosotros, hombres de ventura y aventura, y aquellos de vosotros que se hayan embarcado con velas sutiles por mares inexplorados! ¡Vosotros, gozadores de enigmas!

Resolved para mí el enigma que entonces contemplé, interpretad para mí la visión del más solitario.

Pues fue una visión y un acto de presciencia. ¿*Qué* contemplé entonces en la parábola? ¿Y *quién* es el que ha de venir algún día?

¿*Quién* es el pastor en cuya garganta se introdujo la serpiente?

¿*Quién* es el hombre en cuya garganta se introducirá lo más pesado y lo más negro?

—El pastor mordió como mi grito le dijo que hiciera; dio un buen mordisco, y escupió lejos la cabeza de la serpiente... y se incorporó...

Ya no hay pastor, ya no hay hombre... un ser transfigurado, un ser rodeado de luz, que *reía*. Nunca en la tierra hubo hombre que riera como *él* reía.

Oh, compañeros míos, oí una risa que no era humana.

"¿Quién es el pastor en cuya garganta se introdujo la serpiente?" Es el propio Nietzsche, y tanto la serpiente como el enano le plantean la misma tarea: reconocer "en sí mismo lo más pesado y lo más negro". Solemos hablar de la verdad como una píldora amarga que nos vemos obligados a tragar, pero la verdad respecto de nosotros mismos aún puede revestir la forma más repulsiva de un reptil. Nietzsche no traga la cabeza de la serpiente; niega su propia sombra, y ve surgir de ella un ser transfigurado. Este ser ríe con una risa que ya no es humana. Conocemos demasiado bien esta risa: es la risa de la locura. Hace pocos años André Breton, el surrealista, publicó una *Anthologie de l'humeur noir*, y en ella incluyó una de las cartas escritas por Nietzsche después de su psicosis. Si no supiéramos quién fue el autor y cuál era su condición cuando la escribió, ciertamente podríamos creer que la carta es una asombrosa pieza de humor surrealista, una risa aguda, vacía y enloquecida. Esta es la risa que Nietzsche oye en su visión y el autor habla como un personaje trágico irónicamente ignorante de su propia profecía cuando dice: "Fue una visión y un acto de presciencia". Esta misma risa comenzó ya a sonar extraña en las páginas de *Ecce Homo*.

Hay una coherencia interna en la visión de Zaratustra, en cuanto cada una de sus tres partes —el eterno, el Eterno Retorno y el pastor que escupe a la serpiente— presenta un obstáculo y una objeción a la utópica concepción nietzscheana del Superhombre. Ellos prefiguran la catástrofe personal del propio autor; pero como Nietzsche era un pensador que vivía realmente su pensamiento, le señalan la fisura fatal en toda su conceptualidad utópica. Aquel que pretende lanzar al Superhombre al espacio interestelar hará bien en reconocer que en él está el enano: "¡Humana, demasiado humana!", excla-

mó disgustado Nietzsche de la humanidad, según había existido hasta entonces. Pero a quien intente mejorar al hombre le conviene no deshumanizarse, sino, por el contrario, humanizarse un poco más. Para ser un hombre íntegro —un hombre redondo, como dicen los chinos—, el hombre occidental quizás necesite aprender a ser un poco menos fáustico. Un toque del término medio, de la mediocridad, puede ser el lastre necesario de la naturaleza humana. El antídoto de la risa histérica y enloquecida de la visión de Zaratustra puede hallarse quizás en cierto sentido del humor, un ingrediente del que Nietzsche, a pesar de su brillante capacidad intelectual, carecía evidentemente.

Las conclusiones a las que hemos llegado aquí en el plano psicológico, se confirman cuando volvemos los ojos hacia la filosofía sistemática del poder elaborado por Nietzsche.

## 3. PODER Y NIHILISMO

Muchos filósofos consideran que Nietzsche es un pensador no sistemático. Esta opinión errónea se funda esencialmente en la forma exterior de sus escritos. Le gustaba escribir aforísticamente, abordar sus temas de manera indirecta y dramática antes que en el estilo directo y solemne del tratado pedante; fue uno de los grandes del idioma alemán, y en sus escritos no pudo o no quiso negar al artista que llevaba en sí mismo. Llegó al extremo de afirmar que consideraba a la ciencia y la filosofía por los ojos del arte. Pero debajo y a través de todas estas actitudes literarias una sola y abrasadora idea se desplaza en él buscando un desarrollo sistematizado. A medida que el pensamiento se apoderaba de toda su persona y que todo el resto de su ser perdía fuerza, era inevitable que este concepto tendiera a cristalizar en un sistema. Hacia el final de su vida estaba tomando notas para dar cima a una gran obra sistemática que sería la expresión completa de su filosofía. Esa obra inconclusa es *La Voluntad de Dominio*. La mayor sistematización de la obra de Nietzsche es en muchos sentidos una pérdida psicológica, ya que al perseguir el desarrollo de su idea temática, perdió de vista la ambigüedad de los problemas de la psiquis humana.

En todo caso, esta actitud también tiene aspectos positivos, pues al desarrollar sistemáticamente sus ideas nos permite ver el resultado final de las mismas. En un reciente y memorable ensayo, Heidegger ha llamado la atención sobre el hecho, hasta entonces omitido, de que Nietzsche es un pensador absolutamente sistemático. Ciertamente, de acuerdo con Heidegger, Nietzsche es el último metafísico de la tradición occidental, el pensador que al mismo tiempo completa y destruye esa tradición.

Ignoramos cuándo surgió en Nietzsche la idea de la Voluntad de Poder, pero existe un notable y pintoresco incidente, relatado por el filósofo a su hermana, y que guarda relación con esta cuestión: Durante la guerra franco-prusiana, Nietzsche desempeñaba la función de enfermero de hospital; una tarde vio pasar a su antiguo regimiento, que marchaba a la batalla y quizás a la muerte, y entonces se le ocurrió que "la más poderosa y elevada voluntad de vivir no reside en la minúscula lucha por la existencia, sino en la Voluntad de guerrear, en la Voluntad de Poder". Pero sería un error atribuir el origen de esta idea a una experiencia aislada; en realidad, concurrieron a ella una serie de corrientes tributarias, entre ellas la lucha de Nietzsche contra la mala salud y sus estudios de la antigüedad clásica. La grandeza de Nietzsche como erudito del clasicismo reside en su capacidad para percibir hechos llanos y simples que la tradición elegante había ignorado. El distinguido clasicista británico, F. M. Cornford, ha dicho de Nietzsche que estaba cincuenta años adelantado con respecto a la erudición clásica de su época; en el tributo había una intención de generosidad, pero no estoy seguro de que la erudición clásica de nuestra propia época haya acabado por ponerse a la altura de Nietzsche. Se necesita una mayor imaginación para percibir lo obvio que para desentrañar lo recóndito, y un tipo de imaginación que Nietzsche poseía en grado mucho mayor que los eruditos clásicos de su época. Tómese, por ejemplo, el hecho obvio de que los griegos y los romanos nobles poseían esclavos y consideraban el hecho perfectamente natural; y que por ese motivo tenían frente a la existencia una actitud diferente de la que aparece en la civilización cristiana que vino después. La tradición humanista de los eruditos clásicos había idealizado a

los antiguos, y por eso mismo, como ocurre siempre en la conceptualidad idealista, había falsificado la realidad. No es necesario ser un gran especialista clásico para observar, en la primera página de *Las Guerras Galias*, de Julio César, que la palabra *virtus*, virtud, significa coraje y valor marcial —precisamente la cualidad que un comandante militar más temería en el enemigo y desearía particularmente en sus propios soldados. (Uno de esos extraños desarrollos de la historia —un retruécano filosófico que haria una perfecta broma nietzscheana—, es el hecho de que la palabra "virtud", que originalmente aludió a la virilidad del hombre, concluyera en la época victoriana por representar a la castidad de la mujer). Tampoco se requiere gran erudición clásica para reconocer en la palabra griega *arete*, que traducimos por virtud, el sonido resonante de Ares, el dios de la batalla. Las civilizaciones clásicas reposaban sobre el reconocimiento del poder y de las relaciones de poder como un ingrediente natural y básico de la vida.

La idea de Nietzsche también reflejaba la influencia moderna de Stendhal y de Dostoievski, los dos novelistas del siglo XIX a quienes más admiraba. Stendhal había demostrado que el ego y el poder intervenían en todas las hazañas de Eros: en las artes de la seducción y la conquista, en la batalla de los sexos. Dostoievski había revelado cómo los más rebajados actos de humildad podían ser brutalmente agresivos. Pero una vez lanzada por este camino, la propia acuidad psicológica de Nietzsche no necesitaba que se la incitara mucho. Podía percibir la acción secreta de la Voluntad de Poder en todos los aspectos de la historia y la moral: en el ascetismo del santo y en el resentimiento del moralista pronto a condenar, así como en la brutalidad del legislador primitivo. Sus diferentes percepciones sobre el tema se acumularon finalmente en una sola y monolítica idea de total universalidad: la Voluntad de Poder era en realidad la esencia íntima de todos los seres; la esencia del Ser mismo.

Ahora bien, una cosa es percibir que todos los impulsos psicológicos del hombre se combinan, en mayor o en menor medida con el impulso de poder; y otra muy distinta afirmar que este impulso hacia el poder es *el* impulso fundamental al que todos los demás pueden ser reducidos. Enfrentamos in-

mediatamente el problema de la reducción, que ronda sobre todo el campo de batalla en que combaten las modernas escuelas psicológicas. Como es sabido, la psicología individual de Alfred Adler se separó del psicoanálisis freudiano precisamente en este punto. Adler, que había leído a Nietzsche, sostenía que la Voluntad de Poder era el elemento esencial, mientras que Freud afirmaba que la sexualidad y el erotismo configuraban el factor fundamental. Pero, ¿qué ocurriría —para confundir aún más el problema hablando en términos paradójicos— si ambos tuvieran razón y ambos erraran? ¿Qué ocurriría si la psiquis humana no pudiese ser dividida en compartimientos, ni subordinado un compartimiento a otro, supuestamente más fundamental? ¿Qué diríamos si esta práctica divisionista omitiera realmente la unidad orgánica de la psiquis humana, en la que un impulso determinado puede ser precisamente un movimiento de amor por una parte, y de poder por otra? Por lo menos en su carácter de novelista Dostoievski preserva este sentido de dualidad y ambivalencia, y también Nietzsche, allí donde su intuición funcionaba tan concretamente como la de un novelista, veía este juego de acción y reacción entre el poder y los restantes impulsos. (En *Más Allá del Bien y del Mal* observó más bien en la línea de Freud que en la de Adler: "El grado y la naturaleza de la sensualidad de un hombre se extienden a las supremas alturas de su espíritu"). Pero después pone en boca de Zaratustra, el desamorado, la frase de que "El amor es el peligro del más solitario", y suprime el amor y la compasión; y así, Nietzsche concedió la palabra final a la Voluntad de Poder, convirtiéndola en la base de todas las restantes motivaciones psicológicas. Por consiguiente, se convirtió en uno de los psicólogos "reductivos".

Es un hecho notable que haya convertido a esta voluntad de poder en la esencia del Ser. Notable porque Nietzsche había ridiculizado el concepto mismo del Ser, de que afirmaba que era uno de los engañosos espectros creados por los cerebros de los filósofos, el más general y por lo tanto el más vacío de los conceptos, un tenue e impalpable ectoplasma destilado de las realidades concretas de los sentidos. Había percibido correctamente que el principal conflicto en el seno de la filosofía occidental estaba en el principio mismo, en el

hecho de que Platón hubiera condenado a los poetas y los artistas, habitantes del mundo de los sentidos antes de que del mundo suprasensible de las abstracciones, las Ideas, que representan al verdadero Ser en oposición al permanente flujo del Devenir en el mundo de los sentidos. De todos modos, para convertirse en un pensador sistemático, Nietzsche tenía que transformarse en un metafísico, y el metafísico ha de recurrir a la idea del Ser. A decir verdad, el pensamiento de Nietzsche conserva su dinamismo, pues el Ser se convierte en el Devenir... y de hecho se transforma esencialmente en la Voluntad de Poder.

Pero, ¿qué es el poder? No es, de acuerdo con el concepto de Nietzsche, una condición de descanso o de éxtasis, hacia el cual tienden todas las cosas. Por el contrario, el poder mismo es absolutamente dinámico: el poder consiste en la realización del poder, y ello implica el ejercicio de la voluntad de poder en ámbitos siempre ascendentes de poder. El poder mismo es la voluntad de poder. Y la voluntad de poder es la voluntad de querer.

En este punto la doctrina de Nietzsche comienza a cobrar aspectos un tanto terroríficos para la mayoría de la gente, y a parecer simplemente la expresión de su propio temperamento frenético y desequilibrado. Sin duda ya había elementos de frenesí en muchos pasajes de *La Voluntad de Dominio*, en los que ciertamente se asemeja sobre todo al "pálido Criminal" de su propia descripción (en *Zaratustra*), al hombre sin amor y sediento de sangre. Pero aquí, como en otras obras, el frenesí personal de Nietzsche posee un sentido que es mucho más que personal; y precisamente en esta idea del poder fue el filósofo de esta etapa histórica, puesto que le reveló su propio ser oculto y fatal. No puede extrañar, por lo tanto, que la época lo haya señalado como un espíritu perverso y malévolo.

El hecho es que la época moderna se ha enorgullecido por doquier de su dinamismo. En los textos de historia representamos el principio del período moderno, después de la Edad Media, como el nacimiento de una enérgica y dinámica voluntad de conquistar a la naturaleza y de transformar las condiciones de la vida, en lugar de someternos pasivamente a ella, mientras esperamos el tránsito al otro mundo, según

había hecho el hombre medieval. Y nos felicitamos constantemente de todo esto. Pero cuando aparece un pensador que procura explorar lo que yace oculto detrás de todo ese dinamismo, exclamamos que no nos reconocemos en la imagen que él nos ofrece, y procuramos esquivar el asunto apuntando un dedo acusador al desorden que él describe. La tecnología del siglo XX ha realizado tan enormes avances, comparada con la del siglo anterior, que ahora se alza mucho más claramente como un instrumento de poder desnudo que como un medio destinado a facilitar el bienestar humano. Ahora que tenemos aviones que vuelan más velozmente que el sonido, proyectiles intercontinentales, satélites espaciales y sobre todo explosivos atómicos, tenemos conciencia de que la propia tecnología ha adquirido un poder al que deben subordinarse todas las formas políticas tradicionales. Si los rusos nos superaran decisivamente en el campo tecnológico, saltarían por el aire todo los cálculos políticos corrientes. El arte político clásico, concebido desde los griegos como una actividad absolutamente humana y dirigida a seres humanos, se ha convertido en cosa pasada de moda y frágil ante la masiva acumulación de poder tecnológico. Según vemos ahora las cosas, la suerte del mundo depende del mero dominio sobre las cosas. Todos los refinamientos de la política concebida como arte humano —el tacto y el refinamiento diplomáticos, el compromiso, una política esclarecida y liberal, la buena voluntad—, tienen escasas posibilidades de prevalecer contra la supremacía tecnológica, tan escasas como las que tendría el refinamiento y el buen vestir de un individuo de oponerse al golpe de un martillo-pilón. El ser humano se subordina a la máquina, y ello ocurre aun en la actividad política, tradicionalmente humana.

Más agudamente que Marx, Nietzsche expresa aquí el auténtico sentido histórico del comunismo, y especialmente la peculiar atracción que el comunismo ejerce sobre los llamados países atrasados o subdesarrollados: se trata de la voluntad de poder de estos pueblos, de la voluntad de tomar su destino en propias manos, y de forjar su propia historia. Este poderoso y secreto atractivo del comunismo es algo que nuestros propios estadistas aparentemente no comprenden en lo más mínimo. ¿Y los Estados Unidos? Sí, nosotros alentamos

todavía los antiguos ideales liberales del derecho del individuo a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad; pero el actual desarrollo cotidiano de nuestra vida colectiva nos envuelve en un frenético dinamismo cuyos objetivos finales no aparecen muy claros. En todo el mundo los hombres y las naciones se conducen precisamente de acuerdo con la metafísica nietzscheana. No es necesario definir la meta del poder, porque el poder es su propia meta, y detenerse o disminuir la velocidad, aunque fuera sólo por un momento, equivaldría a rezagarse en la carrera por conquistarlo. El poder no es una forma inmóvil; como decíamos ahora en los Estados Unidos, o estamos subiendo, o estamos bajando.

Pero, desde el punto de vista filosófico, ¿en qué descansa este celebrado dinamismo de la era moderna? Afírmase generalmente que en filosofía la era moderna comienza con Descartes. El rasgo fundamental del pensamiento de Descartes es el dualismo entre el ego y el mundo exterior de la naturaleza. El ego es el sujeto, esencialmente una sustancia pensante; la naturaleza es un mundo de objeto, de sustancias extensas. Así, la filosofía moderna comienza con un subjetivismo radical, de manera que el sujeto enfrente al objeto en una suerte de oculto antagonismo. (Este subjetivismo nada tiene que ver con la "verdad subjetiva" de Kierkegaard: ocurre, simplemente, que Kierkegaard eligió una denominación infortunada, pues su intención es exactamente la opuesta del cartesianismo). Por lo tanto, la naturaleza aparece como el dominio que ha de ser conquistado, y el hombre como la criatura que lo conquistará. Este panorama se destaca del modo más claro en la observación de Francis Bacon, el profeta de la nueva ciencia, quien dijo que en la investigación científica el hombre debe poner a la naturaleza en el potro, con el fin de arrancarle una respuesta a las preguntas que él formule; la metáfora trasunta coerción y violento antagonismo. Se avanzó un paso fundamental más allá de Descartes cuando Leibnitz declaró que las sustancias materiales no son inertes, como creía Descartes, y que por el contrario están dotadas de un fundamental dinamismo: todas las cosas poseen cierto impulso (*appetitio*), en virtud del cual se desplazan hacia adelante en el tiempo. Aquí el antagonismo entre el hombre y la naturaleza se agudiza, puesto que se le agrega un intrínseco dinamismo por ambas

partes. Nietzsche es la culminación de toda esta línea de pensamiento: es decir, el pensador que lleva la simiente a su violenta floración. El mismo carácter extremo de su concepto señala la existencia de un fundamental error en la fuente de la época moderna. Que también apunte a un fundamental error en la raíz de toda la tradición occidental, como sostiene Heidegger, es otro asunto, que ha de ser examinado en el contexto de la filosofía del propio Heidegger.

El poder concebido como la persecución de más poder, inevitablemente naufraga en el vacío que se abre más allá de sí mismo. La Voluntad de Poder engendra el problema del nihilismo. También en este aspecto Nietzsche es el filósofo del período, pues formuló la notable profecía de que el nihilismo sería la sombra, bajo muchas formas y disfraces, que acecharía al siglo XX. Aun suponiendo que el hombre no vuele a su propia especie y a la tierra, y que se convierta en auténtico amo del planeta, ¿qué ocurrirá? ¿Avanza hacia el espacio interestelar? ¿Y luego? El poder por el poder mismo, sea cual fuere la extensión del mismo, deja sin resolver el problema del temor provocado por el vacío que se abre en los límites de ese poder. La tentativa de enfrentar ese vacío es el problema del nihilismo.

Para Nietzsche el problema del nihilismo surgió del descubrimiento de que "Dios ha muerto", "Dios" es aquí el Dios histórico de la fe cristiana. Pero en un sentido filosófico más amplio es todo el dominio de la realidad suprasensible —las Ideas platónicas, lo Absoluto, y así por el estilo—, planteado tradicionalmente por la filosofía más allá del dominio sensible, y en el que situó los más elevados valores del hombre. Ahora que este dominio superior y eterno ha desaparecido, declaró Nietzsche, los más altos valores del hombre pierden su valor. Si el hombre ha perdido este ancla que hasta ahora le permitía fondear, se pregunta Nietzsche, ¿no comenzará a derivar en el vacío infinito? El único valor que Nietzsche ofrece en reemplazo de esos valores supremos que han perdido valor para el hombre contemporáneo es el Poder.

Pero, ¿acaso disponenmos ahora de una solución realmente mejor? ¿Quiero decir, una solución vivida, no formulada simplemente de labios para afuera? Nietzsche es el filósofo apropiado para nuestra época, y ello en mayor medida de lo

que estamos dispuestos a admitir. En la medida en que la vida moderna se ha secularizado, esos valores supremos, anclados en lo eterno, ya *han perdido* su valor. Y aunque la gente esté sumida en piadosa inconsciencia del hecho, ello no implica, naturalmente, que caiga en la descomposición y el nihilismo; más aún, es posible que muchos sean concurrentes regulares a la iglesia. En realidad, el nihilismo es el tema al que actualmente nos referimos con la autocomplacencia de los oradores de un acto de colación de grados. Siempre estamos dispuestos a invocar contra un nuevo libro o una pieza que dice algo "negativo", como si el nihilismo fuese algo que se encuentra siempre en otros y no en nosotros mismos. Pero a pesar de toda su aparente alegría y de su autosatisfecha inmersión en un mundo de artefactos y de refrigeradores, uno sospecha que la vida norteamericana es nihilista hasta la médula. El "¿Para qué?", definitivo y último, es una pregunta que no se formula, y mucho menos se contesta.

El hombre, sostenía Nietzsche, es un ser contradictorio y complejo; y el propio Nietzsche era uno de los más complejos y contradictorios ejemplos de humanidad que pueda darse. Al leer sus obras se tiene la sensación de que los problemas fundamentales que él abordó hubieran bastado para llevar a la locura a cualquier hombre. ¿Era necesario que él se desequilibrara par revelar el secreto desequilibrio que subyace, enroscado como un dragón, en el fondo de nuestra época? No aporta soluciones satisfactorias a los grandes problemas que plantea, pero ha formulado los problemas centrales y fundamentales del hombre de este período como no lo hizo nadie, y en ello reside al mismo tiempo su grandeza y su particular desafío.

El destino de Nietzsche puede muy bien prefigurar el nuestro propio, pues a menos que nuestra civilización fáustica pueda relajar en algunos aspectos su frenético dinamismo, es muy posible que desarrolle una condición psicopática. Para los primitivos y los orientales el hombre occidental ya está medio loco. Pero de nada servirá afirmar plácidamente que la tensión de este dinamismo tiene que aflojarse de algún modo y en algún punto; necesitamos saber, qué ha de cambiar en nuestro fundamental modo de pensar, para que la frenética voluntad de poder no sea el único sentido que podemos in-

fundir a la vida humana. Si este momento de la historia occidental no es sino el fatal desenlace de los modos fundamentales de pensamiento que se encuentran en la base misma de nuestra civilización —y particularmente de ese modo de pensamiento que aparta al hombre de la naturaleza, que ve en la naturaleza un ámbito de objetos que deben ser dominados y conquistados, y que, por consiguiente, necesariamente, sólo *puede* desembocar en la exaltación de la voluntad de poder— la única solución será descubrir de qué modo puede corregirse este hincapié unilateral y en definitiva nihilista en el poder sobre las cosas.

Esto último implica que los filósofos deben abordar la tarea de repensar los problemas de Nietzsche hasta las fuentes mismas, las que dicho sea de pasada son también las fuentes de toda nuestra tradición occidental. Entre los filósofos del siglo XX el más completo esfuerzo en este sentido ha sido realizado por Heiddeger. Como veremos después, este autor ha abordado nada menos que la hercúlea tarea de abrirse paso paciente y laboriosamente entre las ruinas nietzscheanas, como el sobreviviente de una ciudad bombardeada.

## CAPÍTULO IX

# HEIDEGGER

No podemos oír el llamado de Nietzsche, nos dice Heidegger, hasta que nosotros mismos comencemos a pensar. Y para que no creamos que pensar es cosa fácil y obvia, agrega: *"El pensamiento sólo comienza en el punto en que comprendemos que la Razón, glorificada durante siglos, es la más obstinada adversaria del pensar"*.

Esta oposición casi sensacional entre el pensamiento y la razón se opone a todas las frases hechas de nuestra cultura. Heidegger no es racionalista, porque la razón opera por medio de conceptos, de representaciones mentales, y nuestra existencia esquiva dichas representaciones. Pero tampoco es un irracionalista. El irracionalismo sostiene que el sentimiento, o la voluntad, o el instinto son más valiosos y ciertamente más veraces que la razón, como lo son, de hecho, desde el punto de vista de la vida misma. Pero el irracionalismo cede el campo del pensamiento al racionalismo, y por eso mismo secretamente acaba por compartir las premisas de su enemigo. En todo caso, se necesita una forma más fundamental de pensamiento que supere a los dos contrarios. La afirmación de Heidegger apunta a toda la tradición filosófica, con la que su propio pensamiento se propone romper decisivamente, y al mismo tiempo a una nueva esfera en la que, como el propio Heidegger dice de sí mismo, él es como un vagabundo que se ha perdido en medio del bosque y que procura abrir senderos. Y su afirmación nos dice también que si nosotros, sus contemporáneos, queremos asimilar su pensamiento, debemos aprender a pensar, aun en oposición con todas las rigideces racionales heredadas; aprender a pensar más rigurosamente de lo que jamás pensó el racionalismo.

Kierkegaard y Nietzsche cayeron como enorme bloque de piedra en el sereno mundo de la filosofía académica. Fueron filósofos fuera del mundo académico, algo nuevo y revolucionario apropiado a los tiempos modernos, y por consiguiente escribieron no como profesionales sino como poetas: sus libros son apasionados y coloridos, dirigidos a todos los hombres y no simplemente a los profesionales. En cambio, Heidegger es una figura absolutamente académica, un profesor, y el sello profesional es visible en todas sus obras. Nunca se expresó con la radical audacia y la pasión de Kierkegaard o aun de Nietzsche, pero aunque su mensaje esté revestido de toda la jerga académica y formal, en definitiva puede ser tan explosivo, dramático y tremendo como el de sus dos predecesores.

Heidegger pertenece evidentemente —como puede deducirse de la cita que de él hacemos más arriba— a esa línea de desarrollo dentro de la cultura moderna que hemos examinado antes (en el Capítulo VI) y a la que denominamos "la fuga de Laputa". Pero su huida de ese aéreo dominio de la razón pura ha sido planeada más sistemáticamente que en el caso de los restantes antagonistas de Laputa, y al llevarla a la práctica Heidegger se remonta a un punto situado más allá del hombre moderno, a los comienzos del pensamiento occidental en los griegos. Tanto Kierkegaard como Nietzsche señalan la existencia de una profunda disociación, o escisión, que ha sobrevenido en el ser del hombre occidental, que es esencialmente el conflicto de la razón con el hombre total. De acuerdo con Kierkegaard, la razón amenaza absorber a la fe; el hombre occidental se encuentra ahora en una encrucijada, obligado a elegir entre la religiosidad y la desesperanza. Habiendo elegido lo primero debe encarar, porque está arraigado históricamente en el cristianismo, una radical renovación de la fe cristiana. Para Nietzsche la era de la razón y de la ciencia plantea el problema de la actitud que se adoptará frente a los instintos primitivos y a las pasiones del hombre; y al ignorarlos, la época nos amenaza con la decadencia de la vitalidad de toda la especie. Lo que se esconde en ambos mensajes proféticos es la percepción de que el hombre se ha separado de su propio ser. Ahora bien, la separación respecto del Ser mismo es el tema central de Heidegger. Pero Heidegger aborda el problema en sus propios términos y como pensa-

dor sistemático, y por eso mismo sus escritos no resplandecen con los colores audaces y brillantes de la profecía religiosa y psicológica. La regeneración emotiva, vital y religiosa del hombre moderno es un problema que está absolutamente al margen de su preocupación como pensador. El problema, según se lo plantea él mismo, es muy distinto. Concedido que el hombre moderno se ha desarraigado, ¿no es posible que la causa se encuentre en un punto del pasado mucho más remoto de lo que él piensa? En realidad, ¿no podría ser que resida en el modo en que piensa acerca de la más fundamental de todas las cosas, el Ser mismo? Y una forma más arraigada de pensamiento —es decir, arraigada en el Ser— ¿no devolvería a la tierra a los desarraigados laputenses? Heidegger aborda con criterio radical la famosa alienación del hombre moderno, y aun el problema del hombre en general, subordinándola a otra cosa, sin la cual el hombre no podrá recuperar jamás su arraigo: el Ser mismo.

En general, el texto de Heidegger está tan absolutamente desprovisto de metáforas, que cuando aparece alguna se perfila en nuestra memoria como un árbol solitario en una llanura. En uno de sus mensajes más esotéricos, la *Carta Sobre el Humanismo* (1947), Heidegger cierra el trabajo con una figura particularmente memorable que describe muy apropiadamente toda la orientación de su propio pensamiento: el pensador, dice, está tratando de cavar un surco en el lenguaje humano, del mismo modo que el campesino traza un surco en un campo. El propio Heidegger es de origen campesino, intensamente ligado a su región nativa en la Alemania Meridional, y el lector siente esta vinculación con la tierra en su pensamiento. "Permaneced fieles a la tierra", había aconsejado Zaratustra a sus fieles; y como pensador, y a pesar de la aparente abstracción de sus temas, Heidegger se acerca más a una actitud de obediencia a este consejo que el infortunado Nietzsche. La imagen del hombre que surge de las páginas de Heidegger es la de una criatura ligada a la tierra, sujeta al tiempo, radicalmente finita..., precisamente la imagen que cabría esperar de un campesino, en este caso un campesino que tiene en la punta de los dedos toda la historia de la filosofía occidental. Y precisamente por esta razón, y no por otra, los hombres modernos, que nos hemos alejado

tanto de la tierra, debemos atribuir profundo significado a esta filosofía.

En la misma *Carta Sobre el Humanismo,* Heidegger también se permite una breve digresión personal, un hecho que también es raro en la escrupulosa impersonalidad de sus escritos. Se queja de algunos de los malentendidos surgidos alrededor de su pensamiento (y en este sentido tiene buenos motivos de queja), y observa: "*Porque nos remontamos a la observación de Nietzsche sobre la «muerte de Dios», la gente cree que preconizamos el ateísmo. Pues nada más «lógico» que considerar un individuo sin Dios al hombre que ha experimentado la «muerte de Dios»*". Aun aquí el sentido personal es oblicuo; Heidegger se refiere a sí mismo objetivamente y en tercera persona. De todos modos, este pasaje es en sus obras lo más parecido a una confesión espiritual de carácter personal. Heidegger ha experimentado la muerte de Dios, y esta muerte arroja su sombra sobre todos sus escritos; pero él lo anuncia discretamente, casi indirectamente, mientras que el loco en *Joyful Wisdom,* de Nietzsche, lo grita en la plaza del mercado. Y este cambio de tono revela cuánto ha cambiado la historia desde los tiempos de Nietzsche, en los que el descubrimiento de la muerte de Dios era una visión conmovedora y profética, hasta nuestros tiempos, en que se reconoce calmosamente la muerte de Dios, y el pensador procura analizar con serenidad la situación. La filosofía de Heidegger no es ateísmo ni teísmo, sino una descripción de un mundo del que Dios está ausente. Ahora es la noche del mundo, dice Heidegger, citando al poeta Hölderlin; el dios se ha retraído, del mismo modo que el sol se hunde bajo el horizonte. Y entre tanto, el pensador sólo puede redimir al tiempo tratando de comprender lo que está al mismo tiempo más cerca y más lejos del hombre: su propio ser y el Ser mismo. Heidegger ha dicho de la poesía de Hölderlin que era "un templo sin altar", descripción que en realidad es muy apropiada también para su propia filosofía. Si el dios renace y retorna, habrá un templo esperándolo, gracias a Heidegger; pero se necesitará otra persona, con un poco más de fuego, que construya el altar y encienda las velas. Y si el dios no retorna, el templo puede convertirse en un imponente aunque desolado edifico secular, como en el caso de Sartre, el ateísta *engagé.* Tanto el ateísta

como el teísta tendrán que considerar el pensamiento de Heidegger, pues él encara problemas que ambos tendrán que resolver si en sus respectivos credos quieren estar a la altura de nuestro tiempo. Puede ocurrir incluso que el ateísmo y el teísmo, considerados como credos públicos, importen menos que el hecho de que cobremos conciencia de esos fenómenos que Heidegger procura esclarecer.

## 1. EL SER

Pero los lectores pueden preguntar con impaciencia: ¿Qué ocurre con el Ser? ¿Después de tantos siglos, realmente puede decírsenos algo nuevo y significativo —sobre todo, significativo para nosotros, hombres modernos y atareados— sobre este tema aparentemente muy remoto y abstracto? La impaciencia misma es el resultado de cierta actitud u orientación hacia el Ser, de la que en general no tenemos conciencia. Queremos estar al tanto de las cosas y de los seres, y particularmente deseamos información sobre los aspectos definidos y perceptibles de estos seres; lo que está detrás de esto, en el trasfondo general de todos los seres, parece tener poco que ver con nuestras necesidades prácticas, las que en su mayor parte se refieren al dominio de las cosas de nuestro medio. Se trata nada menos que del endémico positivismo de nuestra época, y no cabe duda de que el positivismo como filosofía simplemente ha expresado esta actitud predominante hacia el Ser.

De todos modos, el Ser ha sido el concepto central y dominante de dos mil quinientos años de filosofía occidental; y si hemos echado por la borda todo este pasado, por lo menos debemos saber qué estaba en juego, desde el punto de vista intelectual, en el lento desarrollo de esos siglos. Algunos de los filósofos contemporáneos acentúan el prejuicio de la época afirmando que la preocupación por el ser es simplemente un accidente lingüístico, debido al hecho de que los idiomas indoeuropeos tienen la cópula "ser", mientras que otras lenguas carecen de esa palabra, y por consiguiente no permiten vacías batallas verbales acerca del sentido del Ser. Pero las lenguas indoeuropeas son una parte importante de la historia, y ocu-

rre que constituyen nuestra experiencia, nuestra tradición, con las que debemos llegar a un acuerdo.

Pero esta misma tradición tiene también la responsabilidad de la indiferencia contemporánea frente al Ser. Y precisamente en este terreno se revela la audacia del pensamiento de Heidegger: pues trabaja en el seno de esa tradición, y al mismo tiempo procura destruirla... es decir, destruirla creadoramente, para que pueda superarse a sí misma. En su libro más importante, *Sein und Zeit* (El Ser y el Tiempo), publicado en 1927, que se ha convertido en una suerte de biblia sistemática —a veces casi en una Biblia que no se lee— del existencialismo moderno, propuso nada menos que la "repetición" del problema del Ser: una repetición en el sentido de una radical renovación, de un intento de salvar del olvido del tiempo el problema según lo encararon los primeros pensadores griegos. Pero este aspecto del libro se perdió en la excitación provocada por las dramáticas y conmovedoras descripciones heideggerianas de la existencia humana: la muerte, la inquietud, la angustia, la culpa y el resto; y los críticos han llegado al extremo de ver en sus últimas obras, que omiten esos tópicos de interés humano, un viraje y un cambio de su pensamiento. Se trata de un error, pues la unidad y continuidad del pensamiento de Heidegger es tal que todos sus restantes escritos pueden ser considerados comentarios y aclaraciones de lo que ya estaba en *El Ser y el Tiempo*. Nunca abandonó esa única tarea, la "repetición" del problema del Ser: la tarea de encarar el Ser como lo hicieron los primeros pensadores griegos. Y en las primeras páginas de *El Ser y el Tiempo* nos dice que su tarea implica nada menos que la destrucción de toda la historia de la ontología occidental; es decir, del modo en que Occidente ha concebido el Ser.

¿Por qué es necesario todo esto? Y, para retornar a nuestro punto anterior, ¿por qué la propia tradición es responsable de la indiferencia contemporánea respecto del Ser?

En primer lugar, la palabra *being* (siendo, ser) es ambigua en inglés. Como participio, tiene al mismo tiempo las características propias del verbo y del sustantivo. Como sustantivo, es nombre de seres, o de cosas: es aplicable a una mesa, o al árbol que se alza cerca de nuestra casa, etcétera. Todo lo que es, constituye un ser (*being*). Esto último pode-

mos entenderlo, aunque comprobemos que se trata de un ser particularmente vacío y abstracto (y por consiguiente ineficaz), característico de cualquier cosa. Pero en su aspecto de verbo, *being* significa el ser (*to be*) de las cosas, y para esto no tenemos una palabra dada en inglés, quizás porque es aún más difícil concebirlo. Otros idiomas poseen un vocabulario más apropiado, y equiparan claramente los dos sentidos: en griego, *to on* (la cosa que es) y *to einai* (el Ser de la cosa que es); en latín, *ens* y *esse;* en francés, *l'étant* y *l'etre*; en alemán, *das Seiende* y *das Sein.* (La sugestión de Heidegger es que la mejor adaptación a este uso que podemos hallar en inglés sería: seres [*beings*], para indicar las cosas que son, y Ser [*Being,*] para referirnos al ser [*to be*] de cualquier cosa que es; y nos atendremos a esta sugestión en lo que sigue).

Ahora bien, la afirmación de Heidegger de que toda la historia del pensamiento occidental ha demostrado una preocupación exclusiva por el primer miembro de estas parejas, por la cosa-que-es, y que ha dejado caer en el olvido el segundo miembro, es decir, el ser de lo que es. Así, la parte de la filosofía que supuestamente trata del Ser, se denomina tradicionalmente *ontología* —la ciencia de la cosa-que-es—, y no *einailogía,* que sería el estudio del ser de la cosa que es como fenómeno opuesto a los seres. Esta observación puede parecer pura pedantería erudita, pero no lo es. Queremos llegar nada menos que a esto: que *desde el principio el pensamiento del hombre occidental se ha limitado a las cosas, a los objetos.* Toda la historia de Occidente inicia su curso fatal a partir de este hecho, y porque parte de él Heidegger consigue —simplemente por su preocupación unilateral por el Ser— arrojar nueva luz sobre esa historia, y por lo tanto sobre la situación actual del mundo.

Cuando se entiende el Ser exclusivamente desde el punto de vista de los seres, de las cosas, se convierte en el concepto más general y vacío: "El primer objeto de la comprensión", dice Santo Tomás de Aquino, "lo que el intelecto concibe cuando concibe algo". Así, una mesa es un mueble, los muebles son artefactos humanos; los artefactos humanos son cosas físicas; y así, con el siguiente salto generalizador, puedo decir de esta mesa que es simplemente un ser, una cosa. El "Ser" es la generalización final que puedo realizar respecto de la cosa, y por

consiguiente el término más abstracto que puedo aplicarle, y no me suministra ninguna información útil sobre la mesa. De ahí la impaciencia de la persona común cuando oye hablar del Ser; se trata de algo que no le concierne, y que no se relaciona con ninguna de sus necesidades vitales. Pero también Heidegger transtorna todas las situaciones tradicionales: el Ser no es una abstracción vacía, sino algo en lo que todos estamos metidos hasta el cuello, y que ciertamente planea sobre nuestras cabezas. Todos comprendemos el sentido que en la vida diaria tiene la palabra "es", aunque no se nos exija una explicación conceptual de ella. Nuestra vida humana habitual se desarrolla en el marco de una comprensión *preconceptual* del ser, y lo que Heidegger quiere esclarecer como filósofo es precisamente esta comprensión cotidiana del Ser en la que vivimos, actuamos y tenemos nuestro Ser. Lejos de ser el más remoto y abstracto de los conceptos, el Ser es la más concreta e íntima de las presencias; literalmente, es el problema de cada individuo. La mayoría de los hombres se educan en esta comprensión preconceptual del ser —así, comento con un vecino, "Hoy es lunes", y nadie formula preguntas, no es necesario hacerlas, sobre el sentido de la palabra "es"; y *sin esta comprensión, el hombre no podría comprender ninguna otra cosa.* Pero ello no significa en lo más mínimo que esta comprensión preconceptual haya sido aclarada perfectamente. Por el contrario, permanece en la sombra, porque en la mayoría de los casos no necesitamos formular ninguna pregunta al respecto. El propósito fundamental del pensamiento de Heidegger es arrojar luz sobre este sentido del Ser.

## 2. LA FENOMENOLOGÍA Y LA EXISTENCIA HUMANA

Pero, ¿cómo es posible arrojar luz sobre algo tan banal, tan íntimo y al mismo tiempo tan oculto? Aquí Heidegger utiliza un instrumento, la fenomenología, tomado de su maestro Edmund Husserl; pero al adoptar el instrumento lo hace con un sentido y una dirección diferentes de los que tiene en Husserl. La diferencia es al mismo tiempo una diferencia de temperamento entre los dos filósofos y una diferencia radical entre sus respectivas filosofías. Para Husserl la fenomenolo-

gía era una disciplina que intenta describir lo que se nos da en la experiencia, sin preconceptos que confunden y sin especulaciones hipotéticas; su lema era: "a las cosas mismas" —antes que a los conceptos prefabricados que colocamos en lugar de ellas. Según Husserl vio el problema, esta tentativa ofrecía la única vía de salida del callejón en que se hallaba la filosofía a fines del siglo XIX, cuando los realistas, que afirmaban la existencia independiente del objeto, y los idealistas, que afirmaban la prioridad del sujeto, se habían estancado en una guerra sin solución. En lugar de elaborar especulaciones intelectuales sobre el conjunto de la realidad, la filosofía debe volverse, declaró Husserl, hacia una pura descripción de lo que es. Al tomar esa posición, Husserl se convirtió en la fuerza que más influyó no sólo sobre Heidegger sino también sobre toda la generación de filósofos alemanes que alcanzaron la madurez alrededor de la Primera Guerra Mundial.

Heidegger acepta la definición que Husserl ofrece de la fenomenología: intentará describir, dice, sin preconceptos que oscurecen el problema, qué es la existencia humana. Pero su imaginación no podía dejar la cosa en este punto, pues advirtió que la palabra "phenomenon" viene del griego. Las etimologías de las palabras, y particularmente de las palabras griegas, son la pasión de Heidegger; en su investigación de este aspecto se le ha acusado de jugar con las palabras, pero cuando uno comprende que la humanidad ha acumulado depósitos de verdad en el lenguaje a medida que éste se desarrolló, la perpetua investigación heideggeriana de las palabras para llegar a las ocultas pepitas de sentido es una faceta de las más excitantes de este filósofo. Sobre todo, en cuanto se refiere al griego —una lengua muerta cuya historia se despliega ahora ante nosotros—, podemos percibir cómo ciertas verdades han arraigado en el idioma mismo: verdades que fueron *olvidadas* posteriormente por el pensamiento de la raza griega. La palabra "fenómeno" —de uso común, a esta altura, en todos los idiomas europeos modernos—, significa en griego "lo que se revela a sí mismo". Por consiguiente, para Heidegger la fenomenología es el intento de dejar que la cosa hable por sí misma. Se nos revelará, afirma, únicamente si no intentamos forzarla a encajar en algunos de nuestros chalecos de fuerza conceptuales prefabricados. Aquí percibimos el co-

mienzo de su adhesión al concepto nietzscheano, de que en definitiva el conocimiento es una expresión de la Voluntad de Poder: de acuerdo con Heidegger no conocemos el objeto conquistándolo y sometiéndolo, sino más bien permitiéndole ser lo que es, y al dejarle ser, permitiéndole revelarse como lo que es. Y también nuestra propia existencia humana, en sus matices más inmediatos e internos, se revelará a sí mismo si tenemos oídos para oírla.

La cosecha etimológica no acaba con la palabra "fenomenología". Heidegger halla alrededor de esa palabra un racimo entero de etimologías, todas vinculadas por cierta unidad interna de sentido que nos acerca al centro mismo del pensamiento del propio Heidegger. La palabra griega *phainomenon* se vincula con la palabra *phaos*, luz, y también con la palabra *apophansis*, declaración o discurso. La secuencia de ideas es ésta: revelación-luz-lenguaje. La luz es la luz de la revelación, y el lenguaje mismo está incluido en esta luz. Todo esto puede tener la apariencia de un conjunto de metáforas, pero quizás la cosa es así sólo para nosotros, porque ya no entendemos bien el problema; para el hombre primitivo, en el alba mismo del idioma griego, este vínculo interior entre la luz y la declaración (el lenguaje) era un hecho simple y profundo, y sólo nuestra sofisticación y nuestra capacidad de abstracción lo convierten en algo "meramente" metafórico.

Como veremos, la metáfora de la luz abre el camino a la teoría de la verdad de Heidegger, que para éste es uno de los más graves problemas de la historia y del pensamiento humano. La etimología de la palabra griega verdad, *a-letheia*, es otra clave de la teoría de Heidegger: la palabra significa literalmente lo que se des-cubre, la revelación. Aparece la verdad cuando lo que estaba oculto surge a la superficie. Si agregamos este concepto a las ideas previas de revelación-luz-lenguaje, quizás se aclare la importancia de la idea a la que Heidegger apunta. En realidad, se trata de una idea que se opone absolutamente al concepto de "verdad" que hoy es aceptado generalmente, y que consiste en una condición atribuible exclusivamente a declaraciones o proposiciones: para nosotros, una afirmación es verdadera cuando corresponde al hecho. Pero las afirmaciones no existen sin las mentes que las formulan; de modo que en el uso moderno la verdad está en la

mente cuando ésta puede formular un juicio correcto sobre el caso dado. El inconveniente de este concepto consiste en que no explica otras manifestaciones de la verdad. Así, por ejemplo, hablamos de la "verdad" de una obra de arte. Una obra de arte en la que hallamos verdad, quizás no incluya proposiciones ciertas en el sentido literal de la expresión. La verdad de la obra de arte reside en el hecho de que constituye una revelación, pero dicha revelación no consiste en una afirmación o grupo de afirmaciones intelectualmente correctas. La fundamental afirmación de Heidegger es que la verdad no reside esencialmente en el intelecto, sino que, por el contrario, la verdad intelectual es de hecho el derivado de un sentido más fundamental de la verdad.

Un poco más adelante hemos de abordar de lleno este sentido más fundamental de la verdad. Pero antes de hacerlo debemos señalar que el problema de la verdad surgió tan pronto como comenzamos a esbozar el concepto heideggeriano de la existencia humana. Los críticos suelen abordar el pensamiento de Heidegger por una ruta más sensacional. Así, el comentarista italiano Ruggieri, describe al existencialismo con colorida superficialidad, y afirma que es "una filosofía creada en el estilo de un novela de crímenes y aventuras" —sin duda porque escandaliza al filósofo académico oír hablar de problemas humanos tan urgentes como la muerte, la inquietud, la angustia, y otros por el estilo. Efectivamente, Heidegger examina estos problemas; pero antes que analicemos su actitud hacia ellos, debemos comprender su concepto del hombre como un ser situado en cierta relación con la verdad. Ciertamente, lo que el hombre deviene —en su historia tanto como en su pensamiento—, gira alrededor de la decisión que adopta con respecto a la naturaleza de la verdad. Los críticos que hallan sensacionalismo en Heidegger llegan a esa conclusión porque eso es lo que buscan.

Remontándose al sentido primitivo de la verdad, según aparece acuñada en el lenguaje griego, Heidegger lleva a su teoría, de un solo salto, allende los confines de la fenomenología de Husserl. Husserl estaba todavía anclado en el punto de vista de Descartes, que es la conceptualidad predominante en la filosofía de la época moderna, y que todo el sentido del pensamiento de Heidegger es un esfuerzo por superar a Descar-

tes. Al dudar de todas las cosas, Descartes llegaba a una sola certidumbre: la existencia de su propia conciencia; el famoso *Cogito, ergo sum*: "Pienso, por lo tanto existo". Éste es el punto en que comienza la filosofía moderna y con ella la época moderna: el hombre está encerrado en su propio ego. Fuera de él está el dudoso mundo de las cosas, y su ciencia le ha enseñado ahora que ellas no son de ningún modo como parecen familiarmente. Descartes reintegraba el mundo exterior a través de la fe en Dios, que en Su bondad no permitiría que nos engañáramos, creyendo que este mundo exterior existe cuando realmente no es así. Pero el espectro del subjetivismo (y del solipsismo también) está allí y acecha a toda la filosofía moderna. En un momento de agudo escepticismo, David Hume se sintió acometido de pánico en la soledad de su estudio, y tuvo que salir y reunirse con sus amigos en la sala de billares, con el fin de refirmarse en la idea de que el mundo exterior estaba realmente allí. Y Leibnitz lo expresó todo en una vigorosa imagen cuando dijo de sus mónadas, de las sustancias últimas del mundo, que no tenían ventanas —es decir, que no se comunicaban unas con otras.

Y en cuanto a Descartes, aunque quizás se permitía momentos en los que dudaba del mundo exterior, lo cierto es que la existencia de las cosas tenía prioridad cuando se trataba de comprender el Ser del hombre. ¿Qué son las cosas exteriores? Cuerpos, sustancias extensas. En contraste, el ego, el yo, es una sustancia inmaterial, una sustancia pensante. Y así como distintas cualidades —el color, la forma y otras— son "inherentes" a una sustancia física, lo que denominamos estados psíquicos son "inherentes" a una sustancia del alma. Aunque el hombre y la naturaleza están irremediablemente divididos uno del otro, lo que ocurre secretamente es que el Ser del hombre es comprendido siempre por analogía con las sustancias físicas. Si bien el pensamiento moderno ha separado al hombre de la naturaleza, de todos modos ha intentado comprenderlo desde el punto de vista de las realidades físicas.

Heidegger destruye de un golpe la imagen cartesiana: lo que caracteriza esencialmente al hombre, es el hecho de que es el Ser-en-el-mundo. Leibnitz había dicho que la mónada carece de ventanas; y la réplica de Heidegger es que el hombre no contempla el mundo exterior a través de ventanas desde

el aislamiento de su ego: por el contrario, está siempre al aire libre. Está en el mundo porque al existir, está implicado totalmente en él. La existencia misma, de acuerdo con Heidegger, significa estar fuera de uno mismo, traspasar los límites de uno mismo. Mi Ser no es algo que ocurre dentro de mi piel (o dentro de una sustancia inmaterial que está dentro de esa piel); más bien, mi Ser se extiende sobre un campo o región que es el mundo de su cuidado y su preocupación. La teoría del hombre (y del Ser) elaborada por Heidegger podría denominarse la Teoría del Campo Humano (o la Teoría del Campo del Ser), por analogía con la Teoría del Campo Material de Einstein, siempre que consideremos esto último como una mera antología; pues Heidegger consideraría una práctica espuria y falsa filosofar derivando las propias conclusiones filosóficas de las teorías muy abstractas de la física. Pero así como Einstein concibió a la materia como un campo (por ejemplo, un campo magnético) —en oposición a la concepción newtoniana del cuerpo como un ente que existe dentro de sus límites superficiales—, también Heidegger considera al hombre como un campo o región del Ser. Piénsese en un campo magnético sin el cuerpo sólido del imán en su centro; el Ser del hombre es dicho campo, pero no hay en el centro una sustancia del alma o una sustancia del ego de las que irradie dicho campo.

Heidegger denomina a este campo del Ser, *Dasein*. *Dasein* (que en alemán significa literalmente ser-allí) es el nombre que aplica al hombre. ¡Uno de los hechos más notables de la descripción que Heidegger hace de la existencia humana es que consigue su objetivo sin utilizar nunca la palabra "hombre"! De ese modo evita la suposición de que estamos tratando un *objeto* definido con una naturaleza fija... en resumen, que ya sabemos qué es el hombre. Su análisis de la existencia también se desarrolla sin que utilice la palabra "conciencia", pues esta palabra amenaza retrotraernos al dualismo cartesiano. Que Heidegger pueda decir cuanto desea sobre la existencia humana sin utilizar las palabras "hombre" o "conciencia", significa que el cisma entre sujeto y objeto, o entre mente y cuerpo, creado por la filosofía moderna, no tiene por qué existir si nosotros no lo deseamos. Lejos de ser arbitraria, su terminología es extremadamente deliberada y sagaz.

Ahora bien, nada hay que sea remoto o abstracto en su concepto del hombre, o *Dasein,* concebido como un campo. Coincide con nuestra observación cotidiana en el caso del niño que acaba de aprender a responder a su propio nombre. Acude con bastante prontitud cuando se lo llama por el nombre; pero si se le pide que señale a la persona a quien pertenece el nombre, es muy probable que señale a mamá, a papá, o a su propia persona... con gran disgusto de los dos ansiosos padres. Si se le formula la misma pregunta algunos meses después, el niño señalará su propia persona. Pero antes de haber alcanzado ese nivel, el niño ha oído su nombre como designación de un campo o región del Ser que le afecta, y al que responde, con independencia de que el llamado implique una invitación a acercarse al alimento, a la madre, o a cualquier otra cosa. Y el niño tiene razón. Su nombre no es el nombre de una existencia que se densenvuelve dentro de la envoltura de su piel: esto último es sólo convención social tremendamente abstracta que se ha impuesto no sólo a sus progenitores sino a toda la historia de la filosofía. El sentido básico que el nombre tiene par el niño no desaparece cuando el infante crece; sólo queda cubierto por la convención social más abstracta. Cuando oye nombrar una región del Ser con la que está vitalmente implicado, secretamente oye su propio nombre.

Se requiere un poco de tiempo para acostumbrarse a este concepto heideggeriano del campo, pero una vez que nos hemos familarizado con él, resulta al mismo tiempo inevitable y natural, y modifica todo nuestro modo de considerar a la persona humana. A decir verdad, esta existencia es siempre *mía*; no es un hecho impersonal, como la existencia de una mesa es simplemente el caso individual de la clase de las mesas. De todos modos, el carácter de *mía* de mi existencia no consiste en el hecho de que existe una sustancia-yo en el centro de mi campo, sino más bien en que este carácter de *mía* satura todo el campo de mi Ser.

Con este concepto Heidegger afirmó sólidamente ambos pies en ese mundo banal, público y cotidiano de nuestra experiencia. En el pasado los filósofos han elaborado el concepto de existencia a partir de un punto de vista muy distinto: el de un modo privilegiado de experiencia, la soledad de la reflexión. El pensamiento de Descartes o de Hume huele a

dicha soledad, al cuarto privado o al estudio en el que un hombre puede jugar con la duda de un mundo exterior. A la luz de la experiencia cotidiana esas dudas resultan irreales; no es necesario refutarlas, simplemente se disipan, pues no son aplicables a la existencia que vivimos realmente.

En este mundo cotidiano prefilosófico en que vivimos, en el cual también vivieron Descartes y Hume, aunque lo olvidaron, ningún ser humano es un Yo privado que enfrenta a un mundo de objetos exteriores. Ni siquiera puede decirse que ninguno de nosotros sea todavía un Yo. Somos simplemente uno entre muchos; un nombre entre los nombres de nuestros condiscípulos, nuestros conciudadanos, nuestra comunidad. A esta condición pública y cotidiana de nuestra existencia Heidegger la denomina "el Uno". El Uno es la criatura impersonal y pública que cada uno de nosotros es antes aún de alcanzar la condición de Yo, de auténtico Yo. Uno tiene tal y cual posición en la vida, se espera que uno se conduzca de tal y cual modo, uno hace esto, uno no hace aquello, etcétera. Por consiguiente, de acuerdo con Heidegger existimos en un "estado de caída" (*Verfallenheit*), en el sentido de que todavía nos encontramos bajo el nivel de la existencia a la que podemos elevarnos. Mientras permanezcamos en el seno de esta existencia externalizada y pública, evitamos el terror y la dignidad que son propias de la condición del Yo. Pero, como le ocurrió a Iván Ilitch en el cuento de Tolstoi, hay fenómenos como la muerte y la angustia que se introducen en este estado de caída, destruyen la protección implícita en el acto de ser uno entre muchos, y nos revelan que nuestra existencia es terrible e irremediablemente propia. Porque es menos temible ser "el Uno" que ser un Yo, el mundo moderno ha multiplicado maravillosamente todos los recursos de la autoevasión.

Caída o exaltada, falsa o auténtica, copia falsificada o genuino original, la existencia humana está señalada por tres aspectos generales: 1) estado de ánimo o sentimiento; 2) comprensión; 3) discurso. Heidegger los denomina *existentialia,* y les atribuye la condición de categorías fundamentales de la existencia. Como categorías, parecen a primera vista un tanto extrañas, pues las categorías de otros filósofos —cantidad, calidad, espacio, tiempo, etcétera— son muy diferentes. Estas últimas, que para la tradición desde Aristóteles en ade-

lante son las categorías fundamentales del ser, corresponden todas a los objetos físicos. Pero la existencia humana no puede ser concebida como una cosa, y por consiguiente no es posible caracterizarla mediante categorías derivadas de las cosas. Sin embargo, esto último no significa que Heidegger atribuya sus tres *existentialia* a estados internos de cierta entidad puramente mental, o a una sustancia del alma. Más bien es preciso concebirlas desde el punto de vista del concepto heideggeriano de *Dasein,* de la existencia humana entendida como campo.

1) *Estado de ánimo.* ¿Qué es realmente un estado de ánimo? Tendemos a concebirlo como una condición interior. Pero cuando adoptamos esa actitud es que todavía lo concebimos como inherente a cierta sustancia nuclear que reside en nosotros mismos, un alma o ego, del mismo modo que el color de una mesa es inherente a la mesa. En realidad, nuestros estados de ánimo no responden a esa configuración. En términos estrictos, no los "tenemos" del mismo modo que "tenemos" muebles en algún desván de nuestra casa. Más bien puede afirmarse que el estado de ánimo satura todo el campo del Ser que nosotros somos. La palabra alemana que significa estado de ánimo —*Stimmung*—, significa, por su raíz, armonizar, y en un estado de ánimo todo nuestro Ser armoniza en determinado sentido. *Somos* cierta alegría, o tristeza, o temor. El estado de ánimo fermenta y satura toda nuestra existencia.

Más aún, en cada estado de ánimo o sentimiento me encuentro bruscamente aquí y ahora dentro de mi situación, dentro de mi mundo. Como ya hemos visto, *Dasein* significa ser allí —o quizás, como podríamos decir en inglés, ser aquí y ahora—, y en cada estado de ánimo vengo a mí mismo y ahora de determinado modo. Con independencia de que el estado de ánimo sea superficial, casi impalpable, o una erupción volcánica, lo que siempre se revela si le presto atención es mi propio Ser-allí en su mundo de determinado modo. El estado de ánimo fundamental, de acuerdo con Heidegger, es la angustia (*Angst*), pero el autor no atribuye carácter esencial a este sentimiento por morbidez de temperamento, sino simplemente porque en la angusia este aquí-y-ahora de nuestra existencia se alza ante nosotros en toda su precaria y porosa existencia.

Obsérvese que Heidegger habla de los estados de ánimo o

sentimientos como modos del Ser. No formula planteos psicológicos sino ontológicos, pero en el proceso también replantea toda nuestra comprensión de los problemas psicológicos. El hombre se esclarece cuando permite que el Ser se revele, y no a la inversa. Todo el enfoque es resueltamente ajeno al antropocentrismo.

2) *Comprensión.* La comprensión a la que se refiere Heidegger no es abstracta o teórica; es la comprensión del Ser en el que está arraigada nuestra existencia, y sin la cual no podríamos formular proposiciones o teorías que aspiren a la categoría de "verdad". Como tal, se encuentra en la base y debajo de nuestra comprensión conceptual común. Abrimos los ojos por la mañana, y el mundo se abre ante nosotros. No tenemos conciencia acabada de lo que ocurre en este acto que es ver: a saber, que el mundo se abre alrededor de nosotros cuando vemos. Esta condición de apertura, o de estar abierto del mundo debe ser dada siempre, aun en el caso del más humilde ser humano existente, de aquel cuya mente quizás esté absolutamente desprovista de ideas, y que no pretenda una inteligencia específicamente intelectual del mundo. Sin este estar abierto él no podría existir, pues existir significa encontrarse más allá de sí mismo en un mundo que se abre ante él. En este mundo que yace ante él, abierto bajo la luz, las cosas están descubiertas (y también ocultas); pero la falta de ocultamiento o el des-cubrimiento es para Heidegger la verdad; y por consiguiente, en la medida en que el hombre existe, existe "en la verdad". (Al mismo tiempo, porque es finito, debe existir siempre "en la falta de verdad"). Por lo tanto, la verdad y el Ser son inseparables, siempre se dan juntos, en el simple sentido de que un mundo que incluye cosas se abre alrededor del hombre tan pronto este último existe. Pero la mayor parte del tiempo el hombre no se aviene a ver lo que realmente ocurre en el acto de ver.

He aquí un ejemplo: Un intelectual se me acerca para explicarme una nueva "teoría" que él ha elaborado. La teoría puede relacionarse con un nuevo libro, con otra persona, o con algún nuevo sesgo del psicoanálisis... para el caso, poco importa. (Supongamos, para que nuestro ejemplo sea más concreto —al menos en el caso de algunos lectores—, que este intelectual sea uno de esos individuos caracterizados por la

falta de tradición, el desarraigo y la tendencia a configurar el tipo cerebral: en una palabra, el intelectual de Nueva York). Apenas escucho su teoría, sé que la misma es falsa. Incitado a formular argumentos contra la misma, quizás balbuceo de un modo incoherente; más aún, en ciertos casos ni siquiera me parece que valga la pena una refutación, pues las ideas me suenan falsas apenas las escucho. Cierta comprensión muda e inarticulada, cierto hondo sentido de la verdad arraigado, por así decirlo, en la médula de los huesos, me dice que lo que estoy escuchando no es verdad. ¿De dónde viene esta comprensión? Es la que proviene de mi propio arraigo en la existencia. Es el tipo de comprensión que todos poseemos cuando enfrentamos ideas cuya falsedad conocemos, aunque tal vez no lleve mucho tiempo articular las razones del rechazo. Si no poseyéramos esta comprensión, nunca lograríamos definir la verdad o la falsedad de una proposición. Nos desarraigamos intelectualmente en la medida en que perdemos contacto con esta forma primaria de comprensión, que está allí, en el acto de abrir nuestros ojos sobre el mundo.

3) *Discurso.* Para Heidegger, el lenguaje no es esencialmente un sistema de sonidos o señales sobre el papel que simbolizan a dichos sonidos. Los sonidos o las marcas sobre el papel pueden convertirse en lenguaje sólo porque el hombre, en la medida en que existe, está dentro del lenguaje. Esto parece pura paradoja; pero como ocurre con el resto de las ideas de Heidegger, para comprender este concepto es preciso desechar los modos habituales de pensamiento, para permitirnos ver la cosa tal cual es —es decir, debemos dejar que la cosa misma sea vista, en lugar de atropellarla violentamente con concepciones prefabricadas.

Dos personas están conversando. Se comprenden mutuamente, y de pronto guardan silencio... un prolongado silencio. Este silencio es lenguaje; puede hablar más elocuentemente que muchas palabras. En el estado de ánimo en que se encuentran, se han acordado mutuamente; incluso es posible que alcancen esa comprensión que, como hemos visto antes, se encuentra bajo el nivel de la articulación. Los tres aspectos —estado de ánimo, comprensión y discurso (un discurso que aquí es silencio)— se entretejen y forman una sola entidad. Este silencio significativo y elocuente nos demuestra

que los sonidos o los símbolos no constituyen la esencia del lenguaje. Tampoco puede afirmarse que este silencio sea simplemente un hueco en nuestra charla; se trata, más bien, de la armonización primordial de un existente con otro, de la cual provienen todas las formas del lenguaje: por ejemplo, los sonidos, los símbolos y las cifras. Sólo porque el hombre es capaz de dicho silencio, es capaz también de modular un discurso auténtico. Si deja de arraigar en ese silencio, todo su discurso se convierte en mera charla.

Se trata de un planteo del lenguaje muy distinto de las distintas formas de semanticismo ahora de moda en los Estados Unidos y en Inglaterra. Mientras los semanticistas ven en las palabras signos o cifras, y a veces sistemas de dichos signos que tienen el carácter de cálculos lógicos, Heidegger apunta más bien al trasfondo existencial del que surgen estos signos. El semanticista I. A. Richards, cierta vez presentó una teoría de la poesía en la que el poeta se convertía en manipulador de signos verbales... una suerte de ingeniero de los sentimientos. Pero por útiles que puedan ser todas las interpretaciones semánticas del lenguaje, están condenadas desde el principio a ser incompletas porque no definen las raíces del lenguaje en la existencia humana. Tómese la serie de obras de Richards —*Basic English, Basic German,* etc., que intenta por medio de imágenes y palabras, instruir al alumno en un idioma del que nada sabe. En la primera página del texto *Basic English* encuentro un dibujo (que supuestamente corresponde a un hombre) que se señala a sí mismo y dice: "I am a man", y otra de una mujer y un niño que también declaran lo que son. Supongamos que no sé una palabra de inglés y abro el libro; muy bien podría pensar que la frase "I am a man" significa "Soy un bailarín de ballet", pues eso es lo que parece el hombre representado en ese dibujito abstracto. El asunto puede parecer frívolo, pero no es así. Esos malentendidos se evitan sólo porque hay un contexto tácito de mutua comprensión que permite que el profesor y el alumno de idiomas se comuniquen. Dicho contexto de comprensión no se expresa porque todas las formas de expresión se dan dentro de él. El instructor puede alargar su preámbulo al manual lingüístico, en la esperanza de eliminar dichos malentendidos, pero sea cual fuere el punto en que comience, debe existir de-

trás y alrededor de sus palabras este contexto de comprensión mutua.

¿En qué consiste este contexto tácito de comprensión? Como hemos visto más arriba, en la comprensión en que está arraigada nuestra propia existencia. Hemos aludido anteriormente a la Teoría del Campo del Ser, de Heidegger; con todo derecho podríamos decir de ella que constituye una teoría contextual del Ser. El Ser es el contexto en el que todos los seres acceden a la luz... y esto se refiere tanto a los seres que son sonidos como a los que configuran señales sobre el papel. Porque el hombre se encuentra en este contexto, en este espacio abierto del Ser, puede comunicarse con otros hombres. Los hombres existen "dentro del lenguaje" antes de que comiencen a emitir sonidos, porque existen dentro de un mutuo contexto de comprensión, que en defintiva no es más que el Ser mismo.

Es una lástima que el concepto heideggeriano del lenguaje no se haya difundido en los Estados Unidos. Podría habernos ahorrado muchos inútiles e infecundos extravíos de la crítica literaria, que ha concentrado sus esfuerzos en el análisis circunstanciado de las palabras que forman los poemas. También podría haber iluminado las discusiones de nuestros lógicos partidarios de la lógica y de los idiomas formalizados, demostrando que cualquier intento de formalización debe presuponer un contexto del lenguaje dentro del cual ya existe un proceso de comprensión.

## 8. LA MUERTE, LA ANGUSTIA, LA FINITUD

Los hombres mueren. Ello ocurre todos los días en el mundo. La muerte es un hecho público en el mundo, y de él nos informamos a través de las notas necrológicas; rendimos los indispensables homenajes sociales, y a veces nos sentimos profundamente conmovidos. Pero mientras la muerte sea un hecho exterior a nosotros mismos, aún no hemos pasado de la proposición "Los hombres mueren" a la proposición "Yo moriré". La comprensión de este último concepto aporta consigo la torturante experiencia de Iván Ilitch, el personaje de Tolstoi.

El análisis que Heidegger realizó de la muerte —uno de los más vigorosos y celebrados pasajes de *El Ser y el Tiempo*—, revela conceptualmente la verdad que el artista Tolstoi había revelado en su cuento. (En ambos casos, la verdad debe ser entendida básicamente como revelación). El auténtico sentido de la muerte —"Yo moriré"— no aparece como un hecho exterior y público dentro del mundo, sino como una posibilidad interior de mi propio Ser. Tampoco se trata de una posibilidad como un punto al final de un camino al que llegaré con el tiempo. Mientras piense de ese modo, dentro de mí mismo todavía me mantengo distanciado de la muerte. El hecho es que puedo morir en cualquier momento, y por consiguiente la muerte es mi *posibilidad* ahora. Es como un precipicio abierto a mis pies. Es también la más extrema y absoluta de mis posibilidades: extrema, porque es la posibilidad de no ser, y por consiguiente eliminar todas las demás posibilidades; absoluta, porque el hombre puede superar todos los demás contrastes, aun la muerte de aquellos a quienes ama, y en cambio su propia muerte acaba con él. Por lo tanto, la muerte es la más personal e íntima de las posibilidades, dado que es lo que debo sufrir por mí mismo: nadie puede morir por mí.

De acuerdo con el concepto de Heidegger, sólo si introduzco en mí mismo mi muerte puedo acceder a una existencia auténtica. Tocado por este íntimo ángel de la muerte, dejo de ser el impersonal y social Uno entre muchos, como lo era Iván Ilitch, y quedo en libertad de ser yo mismo. Aunque terrorífico, el acto de introducir en nosotros la muerte es también factor de liberación: nos libera de la servidumbre a los mezquinos cuidados que amenazan absorber nuestra vida diaria, y por eso mismo nos abre a los *proyectos* esenciales que nos permitirán afirmar, personal y significativamente, nuestra propia vida. Heidegger afirma que este acto implica la "libertad-hacia-la-muerte", o una forma de "resolución".

La aceptación de la muerte, considerada como un hecho posible aquí y ahora, revela la radical finitud de nuestra existencia. Con mayor amplitud que los filósofos anteriores —mayor aún que Kant, de quien tomó mucho en este aspecto—, Heidegger ha explorado las profundidades de la finitud humana. Tendemos a pasar en la finitud principalmente en relación con los objetos físicos: los objetos son finitos porque es-

tán contenidos dentro de límites espaciales definidos. Se extienden hasta determinado punto, y no más allá. Pero la esencial finitud del hombre es algo que se experimenta no en sus límites sino, por así decirlo, en el centro mismo de su Ser. El hombre es finito porque su Ser está penetrado por el no-Ser. A primera vista, esto parece absolutamente paradójico; y nuestra razón, que se basa rígidamente en la ley de contradicción, no puede entenderlo. Pero nosotros mismos, como seres existentes, lo comprendemos perfectamente cuando somos presas del sentimiento de angustia, cuando el vacío del no-Ser se abre dentro de nuestro propio Ser.

La angustia no es temor, no es experimentar temor frente a este o aquel objeto definido, sino el pavoroso sentimiento de temer sin ningún motivo. Es precisamente la Nada que se hace presente y se convierte en objeto de nuestro temor. En su *Concepto de la Angustia,* Kierkegaard fue el primero que describió esa fundamental experiencia humana; pero lo hizo brevemente y de pasada. Heidegger ha ampliado y profundizado considerablemente la percepción de Kierkegaard. Es significativo que el temor descrito por Kierkegaard se relacionara con el problema teológico del Pecado Original, el pecado que recae sobre todos los seres humanos desde la primera caída de Adán. Dice Kierkegaard, que antes de que Adán decidiera comer la manzana, se abrió en él un profundo abismo; y él vio la posibilidad de su propia libertad en la comisión de un acto futuro sobre el trasfondo de la Nada. Esta Nada es al mismo tiempo fascinante y temible. En Heidegger la Nada es una presencia dentro de nuestro propio Ser, siempre presente en el temblor íntimo que nos recorre debajo de la calma superficie de nuestra preocupación por las cosas. La angustia ante la Nada tiene muchas modalidades y disfraces: ora es temblorosa y creadora, ora destructiva y poseída por el pánico; pero siempre se muestra inseparable de nosotros mismos como nuestra propia respiración, porque la angustia es nuestra existencia misma en su radical inseguridad. En la angustia somos y no somos al mismo tiempo, y ése es nuestro terror. Nuestra finitud es tal que lo positivo y lo negativo se interpenetran en toda nuestra existencia.

La finitud del hombre no es simplemente una característica psicológica personal o de su especie. Tampoco es finito sólo

porque sea limitado el número de años que se le conceden en esta tierra. Es finito porque el "no" —la negación— penetra en el núcleo mismo de su existencia. ¿Y de dónde deriva este "no"? Del Ser mismo. *El hombre es finito porque vive y se mueve dentro de una comprensión finita del Ser.* Esto significa, entre otras cosas, que también la verdad humana está penetrada siempre por la falta de verdad. Y con esto nos hemos alejado tanto como es posible de Hegel y de los filósofos del Iluminismo, que abrigaban la esperanza de encerrar toda la verdad en un sistema.

## 4. EL TIEMPO Y LA TEMPORALIDAD; LA HISTORIA

Nuestra finitud se revela esencialmente en el tiempo. En el acto de existir —para tomar etimológicamente la palabra— estamos fuera de nosotros mismos, al mismo tiempo abiertos al Ser y en el abierto espacio libre del Ser, y esto ocurre tanto temporal como espacialmente. El hombre, dice Heidegger, es una criatura de distancia: está perpetuamente más allá de sí mismo, y su existencia se abre constantemente hacia el futuro. El futuro es el no-todavía, y el pasado no-más; estos dos negativos —el no-todavía y el no-más— penetran su existencia. *Son* su finitud en su manifestación temporal.

Conocemos realmente el tiempo, dice Heidegger, porque sabemos que vamos a morir. Sin esta apasionada comprensión de nuestra mortalidad, el tiempo sería simplemente un movimiento del reloj que contemplaríamos pasivamente, calculando su progreso... un movimiento desprovisto de significado humano. En términos estrictos, el hombre no está en el tiempo como un cuerpo está sumergido en un río que fluye. Más bien, el tiempo está en él; la existencia del hombre es absolutamente temporal, de adentro hacia afuera. Sus estados de ánimo, sus cuidados y preocupaciones, su angustia, su sentimiento de culpa, y su conciencia están saturados de tiempo. Todo lo que configura la existencia humana debe ser entendido a la luz de la temporalidad del hombre: del no-todavía, del no-más, del aquí-y-ahora.

Estas tres formas del tiempo —futuro, pasado y presente— son denominadas *ekstasies* por Heidegger, en el sentido lite-

ral de la palabra griega *ek-stasis*, que significa estar fuera y más allá de uno mismo. Los filósofos anteriores a Heidegger habían concebido el tiempo como una serie de "ahoras" —momentos presentes— que se sucedían como los puntos de una línea. Es lo que denominamos el tiempo del reloj: el tiempo medido por los cronómetros y calendarios. Pero para concebir el tiempo como una secuencia de "ahoras", tendríamos que ser capaces, dice Heidegger, de comprender qué significa "ahora", y para alcanzar este último objetivo, es preciso comprender el concepto como el momento que divide al pasado y el futuro; es decir, tenemos que comprender conjuntamente el pasado y el futuro con el fin de comprender el presente. De ahí que toda tentativa de interpretar el tiempo como una secuencia de momentos presentes que se sumergen en el pasado, presupone que el hombre ya se encuentra fuera de sí mismo en uno de los tres *ek-stases* de tiempo. Por lo tanto, su existencia es un campo que se despliega sobre el tiempo tanto como el espacio; su temporalidad es un factor fundamental de su existencia, que subyace en todas las mediciones cronométricas del tiempo. Los relojes son útiles para el hombre sólo porque la existencia humana arraiga en una forma anterior de temporalidad.

La teoría del tiempo elaborada por Heidegger es novedosa porque a diferencia de los filósofos anteriores —con sus "ahoras"— concede prioridad al tiempo futuro. De acuerdo con Heidegger el futuro es esencial porque es la región hacia la cual se proyecta el hombre, y en la que define su propio ser. Modificando ligeramente el famoso verso de Pope, podríamos decir: "El hombre nunca es, siempre ha de ser". El hombre mira siempre hacia adelante, hacia la región abierta que está en el futuro, y al proceder así asume la carga del pasado (o de los materiales del pasado que él ha seleccionado y que constituyen su herencia), y por eso mismo se orienta en cierto modo hacia su propia situación presente y real en la vida.

Aquí Heidegger nos ofrece una imagen esencialmente histórica del tiempo. No nacemos en un momento general, sino en *un* momento particular de un medio particular, y al ingresar en el mundo también entramos, aunque sea con la mayor humildad, en su destino histórico. Cuanto más concreta y humanamente aprehendemos las raíces temporales de la exis-

tencia humana, más claramente advertimos que esta existencia es en sí y para sí misma total y cabalmente histórica. Como la temporalidad es al tiempo, la historicidad es a la historia; así como construimos relojes para medir el tiempo porque nuestro ser es esencialmente temporal, también el hombre escribe historias o hace la historia a través de sus acciones porque su propio ser es histórico. Heidegger corrige aquí el historicismo de los pensadores como Hegel o Marx, para quienes el hombre es una criatura histórica porque interviene en el vasto proceso histórico del mundo. Para Hegel y Marx la historia mundial es como un caudaloso río que arrastra en su corriente a individuos y naciones. Pero Heidegger afirma que este sentido de la historia deriva realmente del sentido más fundamental, en virtud del cual el hombre es temporal, simplemente por el hecho de que es una criatura cuya existencia misma se mantiene abierta temporalmente. Es cierto que el hombre es una criatura histórica; pero no simplemente porque use tales o cuales vestidos en un período dado, posea tales y cuales costumbres "históricas", o se vea moldeado decisivamente por los conflictos de clase de su época. Todos estos hechos derivan su sentido de un factor más fundamental: *a saber, que el hombre es el ser que, aunque sea oscura y semiconscientemente, siempre comprende y debe comprender históricamente su propio ser.*

¿Y cuál es el caso de un pensador como Heidegger? También él —ciertamente, él más que nadie, si su pensamiento ha de tener raíces— debe comprenderse históricamente a sí mismo. Debe concebir su propio pensamiento como una empresa histórica, un acto que proyecta cierto futuro y que escrupulosamente se vincula con toda la tradición en la que este pensamiento ocupa un lugar. Más que ningún otro pensador contemporáneo, Heidegger busca vincular su pensamiento con la historia del pensamiento occidental, y ello no en un sentido meramente exterior y académico, sino como un acontecimiento trascendente en el marco de esa historia. De ahí que su pensamiento se revele de un modo más esencialmente histórico que el de cualquier historiador formal de la filosofía. En realidad, debemos ofrecer ahora la síntesis final de su filosofía desde el punto de vista de la perspectiva en que ella coloca

a toda la historia del pensamiento occidental; y más que al pensamiento, a la historia del Ser mismo de Occidente.

Se delinea nítidamente esta perspectiva en dos breves pero muy significativos ensayos, *La Teoría de la Verdad de Platón* (1942), y *Sobre la Naturaleza de la Verdad* (1943), y especialmente, en la primera de estas obras. Aquí retornamos inevitablemente al problema de la verdad, que es eje fundamental de la filosofía de Heidegger, mucho más que el tiempo, la historia, la inquietud, la angustia, la muerte o cualquier otro de los temas dramáticos que han atraído la atención de los críticos. La decisión acerca de la verdad es crucial para Heidegger porque es la decisión acerca del sentido del Ser, y por consiguiente el eje alrededor del cual gira la historia de los hombres y de toda la civilización.

Afirma Heidegger que la historia del Ser (para Occidente) comienza con la caída del Ser. En este sentido, su opinión es paralela a la concepción bíblica, que ve en la caída de Adán el principio de toda la historia humana. Para Heidegger la caída del Ser ocurrió cuando los pensadores griegos separaron a las cosas, como formas claras y distintas, del trasfondo que las abarcaba, para poder estudiarlas más cabalmente. Los términos utilizados en la psicología de la *Gestalt* —figura y terreno— pueden ser útiles aquí: Al separar la figura del terreno, podía lograrse que el objeto se elevara a la luz de la conciencia humana; pero también era posible que se perdiera el sentido del terreno, del trasfondo circundante. Es decir, la figura cobra formas más definidas, pero el terreno retrocede, se hace invisible, queda olvidado. Los griegos separaron a las cosas del vasto terreno circundante del Ser. Este acto de separación estuvo acompañado de un fundamental desplazamiento del sentido de la verdad para los griegos; desplazamieto que Heidegger destaca en un pasaje de *La República,* de Platón, la celebrada alegoría de la caverna. La condición de *a-letheia,* de *des-cubierto,* había sido interpretada como signo de la verdad; pero con Platón, en ese pasaje, la verdad vino a ser considerada más bien como el acierto de un juicio intelectual. En adelante, la verdad residió en el intelecto humano, en la medida en que dicho intelecto juzga con acierto acerca de las cosas. Al adoptar este sentido de la verdad como primario y esencial, los griegos fueron capaces de

desarrollar la ciencia, la característica única y distintiva de la civilización occidental.

Ninguna de las civilizaciones orientales ha realizado una separación similar entre los seres y el Ser. Aunque Heidegger no se refiere a estas civilizaciones orientales —aunque trata de trascenderlo con su pensamiento, siempre toma sus datos de Occidente—, nosotros no podemos dejar de referirnos a ellas en nuestro intento de situar el pensamiento del filósofo alemán. Ni en la India, ni en China, ni en las filosofías que ellas produjeron, la verdad está localizada en el intelecto. Por el contrario, los sabios indios y chinos insistieron en el planteo opuesto: a saber, que el hombre no llega a la verdad mientras permanece encerrado en su intelecto; el hombre que situara a la verdad en su propia mente habría sido para estos sabios no sólo un individuo equivocado, sino una verdadera aberración psicológica. La gran separación histórica entre el hombre occidental y el oriental sobrevino porque cada uno de ellos adoptó distinto criterio de verdad.

(Pero esto no debe interpretarse —como lo hacen algunos de nuestros más volubles partidarios de Oriente— en el superficial sentido de un error en el que se habría extraviado Occidente, y que podría haberse corregido con un poco más de sabiduría. Es preciso concebir a la historia de un modo más fatal, por así decirlo. El proyecto —utilizamos la palabra en el sentido de Heidegger— en virtud del cual los griegos definieron de cierto modo a la verdad, era esencialmente finito, como todos los proyectos humanos, y por consiguiente llevaba en sí mismo su propia faz negativa. No podemos definirnos sin negar las alternativas que *no* realizamos. Si los griegos no hubieran separado a los objetos del terreno circundante del Ser, lo que ahora denominamos el intelecto occidental no habría surgido a la existencia. La falta de este intelecto es lo negativo, la sombra, en el proyecto histórico de las civilizaciones orientales. Toda luz tiene su sombra).

Pero los griegos no se convirtieron en subjetivistas en el sentido moderno de la expresión. Filosofaron en la plaza del mercado, al aire libre, y todavía se hallaban bastante cerca del Ser, que sólo comenzaba a ser olvidado por ellos. Correspondió a la ciencia moderna, al principio de nuestra época, efectuar una división más aguda entre el hombre y la natura-

leza, y el pensamiento de Descartes es la expresión de esta escisión. El objeto que ha sido separado del terreno circundante del Ser puede ser medido y calculado, pero la esencia de este objeto —la cosa-en-sí— se aleja cada vez más del hombre. El sujeto cobra conciencia de sí mismo como ente separado del objeto, al mismo tiempo que su poder de manipulación del objeto se acrecienta de un modo casi increíble. Aquí la palabra "objeto" es instructiva en sí misma: viene del latín *ob-jectum*, lo que es puesto o colocado antes —por consiguiente, un obstáculo que debe ser conquistado, manipulado y transformado. El hombre domina las cosas, pero el Ser —la región abierta en la que tanto el sujeto como el objeto se alzan, y por consiguiente no están divididos— ha sido olvidado. Al hombre no le queda sino su Voluntad de Poder sobre los objetos; y Heidegger acierta cuando dice que en este sentido Nietzsche es la culminación de la metafísica occidental, la cual a su vez culmina en la situación del mundo actual, en la que el poder es factor supremo.

Heidegger se refiere aquí a una de las actitudes más generales del mundo moderno, la que se revela en nuestra fantástica pasión por la organización de la vida en todas las esferas. El hombre de negocios que escapa al campo para pasar el fin de semana, se divide entre el golf, el tenis y la navegación, la atención dispensada a sus huéspedes, todo en un horario calculado al minuto; y al término del fin de semana vuelve a la ciudad, pero sin haber tenido jamás la ocasión o el deseo de perderse en una caminata por un sendero campestre. Ese hombre está maravillosamente organizado, y realmente sabe cómo manejar las cosas. Y a decir verdad, revela un admirable dominio sobre las cosas; sobre las cosas, pero no sobre el Ser, con el cual nunca entra en contacto. Dejarse llevar en el curso de un paseo por el campo equivale literalmente a perder el yo que está separado de la naturaleza: es ingresar en la región del Ser en que el sujeto y el objeto ya no se enfrentan uno al otro en una suerte de división asesina. La relación del poeta con el Ser no es la relación del atareado hombre de poder con los seres. Este último se dirige al campo y retorna, pero en realidad nunca *es* allí. El hombre actual, el hombre tecnológico, es el producto final del hombre cartesiano, pero sin la pasión de Descartes por las ideas claras y

definidas. Así como Descartes, encerrado en su propio y luminoso ego, enfrentó a un mundo de objetos materiales al que asignó un carácter totalmente extraño y quizás incognoscible, el hombre tecnológico enfrenta a los objetos de este mundo sin experimentar la necesidad de mantener contacto íntimo con ellos, salvo el conocimiento del botón que debe oprimir para controlar su funcionamiento.

Al llegar a este punto seguramente ya se delinea con claridad la respuesta final de Heidegger a Nietzsche: es que el hombre occidental ha de rescatar al Ser del olvido en que ha caído. El hombre debe permitir el libre desenvolvimiento del Ser, en lugar de retorcerlo y dislocarlo para que responda a nuestra necesidad de poder. En el caso del arte hallamos un sencillo ejemplo de esa dislocación. En su compulsión hacia la elaboración de un sistema, Nietzsche incluyó aún al artista en el concepto de Voluntad de Poder: el arte es la descarga de la vitalidad y el poder del artista, y la experiencia del gran arte exalta esta vitalidad y ese poder en nosotros. En su extenso ensayo sobre la psicología y la historia del arte, André Malraux —*Las Voces del Silencio*— ha ofrecido recientemente la expresión más elocuente a esta posición nietzscheana. El libro de Malraux abunda en metáforas de lucha, conquista y victoria; concibe al mundo del arte como un imaginario museo de imágenes que representa, en perfecto estilo nietzscheano, la victoria del hombre sobre la Nada. Malraux, una figura extremadamente típica del nerviosismo de nuestros tiempos, se siente consumido por el demonio nietzscheano de la Voluntad de Poder. Pero, ¿acaso sus metáforas militares nos revelan la otra cara del arte? ¿Nos revelan que el artista, así como el espectador, debe someterse paciente y pasivamente al proceso artístico, que debe esperar que la imagen se produzca por sí misma; que produce falsas notas apenas trata de forzar algo; que, en resumen, debe dejar que la verdad de su arte advenga a él? Todos estos puntos son parte de lo que Heidegger quiere decir cuando afirma que debemos dejar que el Ser sea. Al dejar que el Ser sea, el artista le permite hablar en él y a través de él; y en el mismo sentido el pensador debe dejar que el pensamiento sea.

De ese modo, al aconsejar pasividad contra la actividad —las palabras no son muy precisas, pero por el momento ser-

virán—, Heidegger parece dirigirnos una vez más hacia Oriente. Cuando repite constantemente que la tradición de Occidente comienza con el olvido del Ser, que esta tradición ha culminado en un callejón sin salida, y que ahora debemos trascenderla con nuestro pensamiento para remontarnos a la fuente de la que surgió, nos vemos obligados a pensar en otra gran civilización de la humanidad: la que surgió en Oriente. Ciertamente hay claros puntos de coincidencia entre el pensamiento de Heidegger y el de Oriente. Antes de Heidegger los metafísicos occidentales nunca habían desarrollado la naturaleza del no-Ser, pero los metafísicos budistas sí lo habían hecho; y el taoísmo chino acepta de buena gana la necesaria complementaridad del Ser y del no-Ser, mientras que la mente occidental retrocede ante la idea, aludiendo escandalizada al "nihilismo". Dice Lao-tsé:

*Treinta rayos unidos en el cubo de la rueda,*
*Y debido a la parte en que nada existe usamos*
*la rueda del carro.*
*La arcilla se moldea en vasos,*
*Y debido al espacio en que nada existe podemos*
*utilizarlos como vasos.*
*Las puertas y ventanas perforan los muros de una casa,*
*Y porque son espacios vacíos, podemos utilizarlos.*
*Por lo tanto, por una parte gozamos de la existencia,*
*y por otra de la no-existencia.*

Aún me aventuro a pensar que lo más cercano al concepto del Ser de Heidegger que hallamos en el pasado puede ser el *Tao* de la filosofía china. Pero dichas sugestiones nada prueban, pues como hemos visto, Heidegger se mantiene resueltamente dentro de la tradición de Occidente, al mismo tiempo que la trasciende con su pensamiento. Y al proceder así probablemente acierta. Aparte de la dificultad de los idiomas orientales —y Heidegger demuestra claramente que podemos comprender la filosofía griega o la latina, aparte de las palabras en que se expresaron—, ni siquiera podemos estar seguros de que comprendemos la experiencia que está en la base de las filosofías orientales: todavía es demasiado remota para nosotros. Si el pensamiento occidental sale de su actual

punto muerto, puede muy bien ocurrir que lo haga gracias a la influencia oriental, pero los resultados quizás sean muy distintos de todo lo que Oriente ha conocido.

Ahora que hemos ofrecido por lo menos los lineamientos generales del pensamiento de Heidegger, me imagino al lector preguntándose con perplejidad: "¿Pero, qué es el Ser?" Nos agradan las fórmulas compactas que nos dicen claramente qué es una cosa. El triángulo es una figura plana limitada por tres líneas rectas... bien, en ese caso conocemos qué es un triángulo. Queremos un concepto al cual podamos atenernos, y un concepto es una representación o imagen de la cosa. Pero el Ser, a diferencia de un triángulo, es algo de lo que no tenemos una imagen o representación mental. Llegamos a él por medio de un tipo de pensamiento que es diferente de la razón conceptual. En inglés, "think" (pensar) y "thank" (agradecer) tienen raíces afines, y la palabra alemana *andenken* —literalmente "pensar sobre"—, significa recordar; de ahí que, para Heidegger, pensar, agradecer y recordar son conceptos afines. El auténtico pensamiento, el pensamiento que está arraigado en el Ser, es al mismo tiempo un acto de agradecimiento y de recordación. Cuando un amigo querido dice al partir: "¡Piensa en mí!", esta frase no significa: "¡Ten una imagen mental de mí!", sino: "¡Tenme (aun en mi ausencia) presente contigo!" Así, también debemos pensar en el Ser permitiéndole que esté presente con nosotros aunque no poseamos una imagen mental de él. El Ser es precisamente esta presencia, invisible y capaz de penetrarlo todo, que no puede ser encerrado en ningún concepto mental. Pensarlo es agradecerlo, recordarlo con gratitud, pues nuestra existencia humana en definitiva está arraigada en él. Y si, precisamente porque no podemos representarlo en ningún concepto mental, decidimos olvidarlo, todas nuestras empresas humanas y humanistas se verán amenazadas por el vacío, ya que nuestra existencia misma, por ese acto, quedará separada de sus raíces. Heidegger no nos ha explicado tan extensamente qué es el Ser, pero quien haya leído atentamente sus textos, tiene del Ser un sentido concreto, muy distinto de todo lo que nuestra tradición filosófica ha formulado hasta ahora. De la lectura de un libro como *El Ser y el Tiempo* se desprende el sentido del hombre como una criatura transparente y abierta al Ser

en cada nervio y cada fibra de su vida; y en esto hay quizá un sentido tan claro del Ser, un sentido tan inenarrable como todo lo que han expresado hasta aquí los pensadores de Occidente. Más aún, en su análisis de la existencia humana esa obra es tan densa y compacta, que los pocos puntos citados más arriba apenas bastan par sugerir más que una idea sumaria de su real amplitud y profundidad. Durante los años en los que Heidegger escribió la obra, a principios de la década de 1920, cuando era un joven profesor en Marburgo, su pensamiento estaba al rojo vivo... casi se diría que pensaba para toda una vida, pues el resto de su obra es apenas dilucidación de esta obra monumental.

La crítica que con más frecuencia se formula al hombre heideggeriano, afirma que es una criatura de soledad antes que de comunidad, y que su verdadera existencia se afirma exclusivamente en relación consigo misma y no en relación con otros. Esta crítica ha sido formulada por existencialistas como Jaspers, Buber, Berdiaev y Marcel... y en forma un tanto distinta, también por Sartre. La crítica de Buber (en el libro *Between Man and Man*) es la más vigorosa de todas, y debido a que Buber goza ahora de cierta boga en los Estados Unidos, probablemente sea la que ejerce mayor influencia en este país. Sin embargo, dicha crítica erra completamente el tiro; el hombre heideggeriano —o el auténtico hombre heideggeriano— se relaciona no sólo consigo mismo, sino con el Ser, y sólo en virtud de esto último esa criatura puede alcanzar autenticidad. Buber, el humanista religioso, en realidad no comprende que Heidegger se interesa por el problema del Ser, y que por consiguiente no está construyendo una antropología filosófica. Para Heidegger el hombre es simplemente un medio de penetración, una puerta que permite el acceso al problema del Ser; y semejante proyecto de pensamiento probablemente no ha de considerar todas las facetas concretas de la existencia psicológica y social del hombre. Heidegger no filosofa humanamente (él dice existencialmente), como lo hacen Jaspers y Buber, que se asemejan más bien a líricos de la existencia, y que buscan despertar en sus oyentes la existencia auténtica. Heidegger es, ni más ni menos, un pensador, y el proyecto que es su propia vida configura una austera y sombría meditación sobre el Ser.

De todos modos, aunque desde el punto de vista formal las objeciones de Buber carecen de validez, este viejo rabino tiene maravillosos instintos, y ha olido dónde está el verdadero problema: a saber, en esa oscura región en que el pensador y el hombre se encuentran y son uno. Heidegger sólo quiere ser un pensador; y como tal, está por encima de hombres como Jaspers y Buber; para decirlo en lenguaje franco, como pensadores no están siquiera al mismo nivel que Heidegger. Pero ser un pensador (aun en el sentido exaltado en que lo es Heidegger) no basta para ser un hombre. Si el pensamiento pudiera devolvernos nuestras raíces, el pensamiento de Heidegger cumpliría esa tarea, ya que ningún pensador antes que él ha arraigado tanto en lo cotidiano; pero evidentemente no desempeña esa función. Nos ha permitido volver los ojos, como no lo hizo ningún otro pensador, hacia lo que está implicado en la luz y la visión, pero necesitamos dar un paso más y comprender que toda luz exige un fuego. Después de Heidegger, sentimos la necesidad de un nuevo Kierkegaard que insufle sangre caliente en el esqueleto ontológico del *Dasein* heideggeriano.

Kierkegaard contra Heidegger... tal la esencial oposición a la que nos devuelve la crítica del tipo de Buber. Y la oposición se transforma, como el propio Heidegger desearía que ocurriese, en la que separa a los criterios de verdad de los dos hombres: para Kierkegaard, la pasión ética y religiosa del individuo, y para Heidegger, el Ser mismo, como la región abierta en la que el sujeto y el objeto pueden ser y por consiguiente pueden encontrarse, y sin la cual no puede haber sujeto ni objeto. Estos dos conceptos de la verdad aún no han sido reconciliados por la filosofía existencial; se trata de una tarea reservada al futuro. ¿Pero, como ha sostenido Oriente, la búsqueda del Ser no debe constituir una y la misma cosa con la ardiente sed individual de salvación personal? ¿Acaso el pensamiento mismo no es incompleto hasta que une ambos términos... o más bien hasta que cesa de dividirlos? ¿Acaso la palabra griega que significa verdad *a-letheia,* en la que Heidegger hace tanto hincapié, no deriva, después de todo, del adjetivo más concreto, *alethes,* que significa, aplicado al individuo, el hombre que es fiel, franco y sincero? En resumen, la verdad alcanza al ser sólo en el hombre que es fiel.

Desde el punto de vista espiritual Heidegger está más próximo a Nietzsche que a Kierkegaard; y aunque mucho más controlado, su pensamiento respira el gélido aire sobrehumano de soledad de *Zaratustra*. No es casual que Heidegger experimente tanta afinidad hacia Hölderlin, el gran poeta cuya soledad fue tan intensa que él también, como Nietzsche, derivó hacia la esquizofrenia. Heidegger asiente demasiado calmosamente al concepto de la "muerte de Dios". Experimentamos la sensación de que si realmente la ha experimentado, debería sentirse más atormentado... o, por otra parte, más regocijado, puesto que ha conseguido sobrevivir a esa muerte. Hölderlin y Nietzsche fueron los grandes poetas de esa muerte de Dios; Heidegger no ha sucumbido al tremendo destino de sus dos predecesores... quizás porque no es un poeta, como habría dicho Kierkegaard, sino solamente un profesor.

De todos modos, los profesores alemanes son seres maravillosos. Hace más de un siglo existió un profesor alemán llamado Hegel, cuyo pensamiento pudo haber parecido al observador ordinario la más absurda fantasía académica, carente de interés para todos los que no pertenecieran a la comunidad de los fantaseadores académicos. Y sin embargo, el pensamiento de Hegel traspasó los muros de las universidades, y en definitiva engendró a Marx y al comunismo. Al fin y al cabo, puede resultar que Heidegger ejerza la misma influencia. Ahora mismo está replanteando toda nuestra perspectiva de la historia occidental; tal vez los textos de historia del futuro se elaboren sobre la base de las ideas heideggerianas de historicidad, del mismo modo que durante las últimas generaciones se apoyaron en las ideas de Hegel. Y la doctrina de la finitud ya está comenzando a triunfar en las matemáticas modernas. Al introducir el concepto de no-Ser o de la Nada en el pensamiento, Heidegger señala la posibilidad de que Occidente pueda al fin encarar el problema del nihilismo sin escandalizada retórica, ni complaciente autoengaño. Y el pensamiento de Heidegger ya ha influido al mundo que vive fuera de los muros académicos, pues a través de Sartre ha sido el motor principal del existencialismo francés. Aunque en este último caso, como veremos, el niño no se mostró muy fiel a su progenitor.

## CAPÍTULO X

# S A R T R E

Bien podemos comenzar nuestra reseña de Sartre mostrando su figura en un momento de heroísmo. Gran parte de su obra posee naturaleza escasamente heroica, pero no es ése el caso de este pasaje de *La República del Silencio,* en el que Sartre describe la vida de la Resistencia francesa desde 1940 a 1945:

Nunca nos sentimos tan libres como durante la ocupación alemana. Habíamos perdido todos nuestros derechos, comenzando por el derecho de hablar. Todos los días se nos insultaba en la cara, y debíamos soportarlo en silencio. Con un pretexto o con otro, como trabajadores, como judíos o como detenidos políticos, nos deportaban en masa. Por doquier —en los anuncios, en la pantalla, en los periódicos— hallábamos la insípida imagen de nosotros mismos que nuestros supresores querían que aceptáramos. Y a causa de todo esto éramos libres. Porque el veneno nazi se infiltraba en nuestro pensamiento, cada pensamiento definido era una conquista. Porque una policía todopoderosa trataba de obligarnos a contener la lengua, cada palabra adquiría el valor de una declaración de principios. Porque nos perseguían, cada uno de nuestros gestos tenía el peso de un compromiso solemne...

El exilio, la cautividad y especialmente la muerte (a la que generalmente evitábamos mirar a la cara en días más felices), se convirtieron en objetos habituales de nuestra preocupación. Aprendimos que no eran accidentes inevitables, y ni siquiera peligros constantes e inevitables, y que por el contrario debían ser considerados nuestra propia suerte, nuestro destino, la fuente profunda de nuestra realidad como hombres. A cada instante vivíamos todo el sentido de esa trillada frasecita: "¡El hombre es mortal!" Y la elección que cada uno de nosotros

hacía de su vida constituía una elección auténtica, porque se hacía cara a cara con la muerte, porque siempre podía haber sido expresada en estos términos: "Más bien la muerte que..." Y aquí no me refiero a la minoría de los que éramos auténticos resistentes, sino a todos los franceses que, a toda hora de la noche y del día, durante cuatro años, dijeron *No*.

Pocos años después (en 1947 ) en su obra *¿Qué es la Literatura?*, extrae otra conclusión filosófica de esta experiencia:

Nos habían enseñado a tomar en serio el Mal. No es culpa ni mérito nuestro si hemos vivido una época en la que la tortura constituía un hecho cotidiano. Chateaubriand, Oradour, la Rue des Saussaies, Dachau y Auschwitz nos han demostrado que el Mal no es una apariencia, que conocer sus causas no lo disipa, que no se opone al Bien como una idea confusa se opone a otra clara, que no es el resultado de pasiones que pueden ser curadas, de un temor que es posible superar, de una pasajera aberración que podría excusarse, de una ignorancia que puede ser reparada, que no puede ser desviado, retrotraído, reducido e incorporado al humanismo idealista, como esa sombra de la que Leibnitz escribió que es necesaria para el mayor esplendor de la luz diurna...

Quizás llegue el día en que una edad feliz, al volver los ojos hacia el pasado, verá en este sufrimiento y esta vergüenza uno de los caminos que llevaron a la paz. Pero nosotros no estamos en el punto de vista de la historia pasada. Como ya he dicho, estábamos *situados* de tal modo que cada minuto vivido nos parecía algo irreductible. Por consiguiente, a despecho de nosotros mismos llegamos a esta conclusión, que puede parecer chocante a las almas excelsas: No es posible redimir al Mal.

Es necesario subrayar pasajes como éstos en el caso de los lectores norteamericanos que deseen comprender a Sartre, pues ellos todavía no han comprendido lo que vivieron los franceses: que hemos llegado finalmente a "la época de los asesinos", anticipada por el poeta Rimbaud. Sartre llegó a la madurez durante la década de 1930. La atmósfera de la política izquierdista prevalecía por doquier, y Sartre nunca dejó de pertenecer políticamente a la izquierda. Pero sobre Francia se cernía también la atmósfera estancada y rancia de un mun-

do ya condenado a la derrota: el gobierno frentepopulista de León Blum derivaba, abúlico y fláccido, incapaz de afrontar la crisis de los tiempos; la burguesía francesa se mantenía en su actitud sectaria y mezquina, incapaz siquiera de concebir la posibilidad de una gran acción. *"Les salauds"* se convirtió en el término vigoroso que Sartre aplicó a esos años; los *salauds,* la canalla, los individuos estirados y orgullosos congelados en la insinceridad de sus virtudes y sus vicios. Esta atmósfera de descomposición impregna *La Náusea,* la primera novela de Sartre, y no es casualidad que la cita en la guarda del libro pertenezca a Céline, el poeta del abismo, del nihilismo y el asco de ese período. En el libro de Sartre la náusea es la náusea de la existencia misma; y para quienes estén dispuestos a utilizar esto como excusa para ignorar toda la filosofía de Sartre, podemos señalar que es mejor enfrentar con disgusto a nuestra propia existencia que no enfrentarla jamás... precisamente lo que le ocurre al *salaud* atrincherado en su posición de académico, de burgués o de jefe partidario. La Resistencia fue para Sartre y su generación una liberación del asco a través del heroísmo. Fue un llamado a la acción, una acción que exigió a los hombres hasta los límites mismos de su ser; y al responder a este llamado, el hombre mismo no fue hallado en falta. Incluso pudo redescubrir su propia e irreductible libertad, que le permitió decir No al abrumador poder de las fuerzas de ocupación.

La esencial libertad, la libertad final y última que no puede arrancarse a un hombre es la libertad de decir No. Tal es la premisa fundamental del concepto de la libertad humana formulado por Sartre: la libertad es negativa en su esencia misma, aunque esta negativa es también creadora. Quizás en cierto momento la droga o el dolor infligido por el torturador puede determinar que la víctima pierda la conciencia y confiese. Pero mientras mantenga la lucidez de su conciencia, por minúscula que sea el área de acción que aún le resta, todavía podrá decir "No" en su propia mente. Por consiguiente, la conciencia y la libertad marchan juntas. Sólo eliminando la conciencia podrá privarse al hombre de su libertad residual. Cuando el hombre ve bloqueadas todas sus posibilidades de acción, esta libertad puede parecer un hecho minúsculo y sin importancia, pero en realidad es total y absoluta, y Sartre

acierta al insistir en ella como tal, pues ella otorga al hombre su dignidad fundamental: la de ser hombre.

La experiencia de esta libertad no es tan nueva en filosofía como podría creerse. De hecho, éste fue el tipo de libertad que acompañó a Descartes durante el desarrollo de su famosa duda sistemática, en virtud de la cual propuso decir *No* a todo concepto, por plausible que pareciera, mientras viese la posibilidad de dudar de él. Para el joven y brillante Sartre, que enseñaba filosofía antes de la Segunda Guerra Mundial, Descartes era un héroe especial —un héroe del pensamiento y no de la vida de acción. La experiencia de la Resistencia confirió mayor importancia aún a Descartes a los ojos de Sartre, puesto que en la Resistencia el cartesianismo podía encarnarse en la vida de acción. Así como Descartes proponía decir No a ese demonio imaginario que podía inducirlo a asentir a una proposición que no era absolutamente clara e indudable, aunque todo el mundo social y natural alrededor de él lo urgía a asentir, también el resistente podía decir No al poderío de la ocupación.

Sartre es un cartesiano que ha leído a Proust y a Heidegger, y cuyas exploraciones psicológicas del hombre trascienden con mucho las del filósofo del siglo XVII; más importante aún, es un cartesiano que ha vivido la guerra y el terror del mundo moderno, y que por consiguiente está situado históricamente en una relación completamente distinta con el mundo. Pero de todos modos es un cartesiano, como quizás ningún francés —o por lo menos ningún pensador francés— puede dejar de serlo a la hora de la verdad. Descartes y la Resistencia francesa —Descartes *en* la Resistencia francesa— es la sencilla clave de toda la filosofía de Sartre, aparentemente tan complicada y retorcida.

Para comprender claramente este aspecto bastará que retornemos a Descartes en determinado momento de su duda sistemática. Descartes propone rechazar cualquier concepto del que pueda abrigarse alguna duda, resistir todas las tentaciones de decir Sí hasta que su propia inteligencia se haya convencido de acuerdo con su propia luz; así rechaza la creeencia en la existencia de un mundo exterior, de mentes distintas de la propia, de su propio cuerpo, de sus memorias y sensaciones. De lo que no puede dudar es de su propia conciencia,

pues dudar es tener conciencia, y por lo tanto, al dudar de su existencia la afirma. En el oscuro vacío en que se mueve Descartes brillaba sólo la luz de su mente. Pero antes de que esta certidumbre brillara para él (y aún después de ello, antes de que pasara a otras verdades), él era una nada, una negatividad, que existía fuera de la naturaleza y de la historia, pues había abolido temporariamente toda creencia en un mundo de cuerpos y de recuerdos. Por consiguiente, el hombre no puede ser interpretado, dice Sartre, como una cosa sólida y sustancial existente entre la plenitud de cosas que constituyen un mundo; está más allá de la naturaleza, porque en su capacidad negativa la trasciende. La libertad del hombre consiste en decir No, y esto significa que él es el ser por quien la nada viene a ser. Es capaz de suspender en la duda toda la naturaleza y la historia, de encerrarla contra el telón de la nada, ante la cual planea el cartesiano que duda. Aquí Sartre se limita a extraer conclusiones, lo que está implícito existencialmente en la duda cartesiana.

Naturalmente, Descartes era buen cristiano y católico, y desde el punto de vista práctico no tenía la menor intención de arriesgar su alma inmortal poniendo en duda su fe religiosa mientras describía sus círculos intelectuales en el vacío. Como francés prudente y sagaz, se proponía sujetarse a las costumbres de su tiempo y lugar (que incluían la práctica de la religión). Por consiguiente, cuando se arrojó en el seno de la duda, procuró asegurar las líneas de comunicación a sus espaldas; no quiso correr riesgos al descender a la noche dolorosa del vacío. De ahí que el paso siguiente después de la certidumbre del *Cogito*, el "yo pienso" es la prueba de la existencia de Dios; y con Dios como garantía de todo el mundo de la naturaleza, se restablece alrededor de Descartes la multitud de cosas con su naturaleza fija o sus esencias, que ahora pueden ser conocidas por la mente. Pero Sartre es un cartesiano situado en un lugar y un tiempo distintos: Dios ha muerto, y ya no garantiza a este apasionado ateo principista esa vasta estructura de esencias, el mundo, al que su libertad debe prestar asentimiento. En su condición de hombre moderno, Sartre flotó antes de que la luz milagrosa de Dios brillara para conducirlo fuera de ella. Para Sartre no existe una inalterable estructura de esencias o de valores, dados previamen-

te a la propia existencia del hombre. Finalmente, esa existencia tiene sentido sólo como la libertad de decir No, y diciendo No de crear un mundo. Si separamos a Dios del cuadro, la libertad que se revela a sí misma en la duda cartesiana es total y absoluta; pero por eso mismo es también la más angustiada, y esta angustia es el destino y la dignidad irreductibles del hombre. Aquí el cartesianismo ha cobrado perfiles más heroicos... y más demoníacos.

Por consiguiente, Sartre concluye por conceder al hombre el tipo de libertad que Descartes había atribuido sólo a Dios. Es, afirma, la libertad que Descartes habría concedido secretamente al hombre si no se hubiese visto limitado por las convicciones teológicas de su tiempo y lugar. El dios de Descartes deriva del dios absolutamente libre de Duns Scotus antes que del dios de Santo Tomás de Aquino, que está sometido a las leyes de la lógica. Este dios cartesiano, afirma Sartre, es el dios más libre que el hombre ha creado jamás. No está subordinado a un dominio de las esencias: en todo caso, él crea esencias y determina que sean lo que son. De ahí que este dios trascienda las leyes de la lógica y de las matemáticas. Así como su existencia precede a todas las esencias, la existencia del hombre precede a *su* esencia; él existe, y del libre proyecto que su existencia puede ser él se convierte en lo que es. Cuando Dios muere, el hombre ocupa el lugar de Dios. Tal había sido la profecía de Dostoievski y de Nietzsche, y en este punto Sartre es heredero de aquéllos. Pero la diferencia reside en que Dostoievski y Nietzsche fueron profetas frenéticos, mientras que Sartre adelanta su concepción con toda la lucidez de la razón cartesiana; más aún, la adelanta como base de una acción social humanitaria y democrática. Colocar al hombre en el lugar de Dios puede parecer a los tradicionalistas una actitud inenarrablemente diabólica, pero en el caso de Sartre es la obra de un pensador que, a juzgar por sus escritos, es un hombre de buena voluntad y generosidad abrumadoras.

### 1. EL SER EN SÍ Y EL SER PARA SÍ

La filosofía de Sartre se funda en un dualismo que, si no es cartesiano al pie de la letra, lo es en todo caso por el espíritu. El Ser, dice Sartre, reconoce dos tipos fundamentales:

1) El *Ser en sí*, y 2) El *Ser para sí*. El *Ser en sí* es el ser limitado de una cosa. Una piedra es una piedra; es lo que es; y al ser lo que es, ni más ni menos, el ser de la cosa siempre coincide consigo mismo. El *Ser para mí* (*pour-soi*), es coextensivo con el domino de la conciencia, y la naturaleza de la conciencia la mueve a trascenderse perpetuamente. Nuestro pensamiento traspasa sus propios límites, se proyecta hacia el mañana o el ayer, y hacia los límites exteriores del mundo. La existencia humana es así una perpetua autotrascendencia: al existir siempre estamos más allá de nosotros mismos. Por consiguiente, nunca poseemos nuestro ser como poseemos una cosa. Nuestra existencia de un momento a otro es un perpetuo volar más allá de nosotros mismos, o bien una perpetua caída detrás de nuestras propias posibilidades; en todo caso, nuestro ser nunca coinicide exactamente consigo mismo. Podría hacerlo sólo si nos hundiéramos en la forma autolimitada del ser de una cosa, y ello sería posible sólo si cesáramos de tener conciencia.

Este concepto del Para-sí puede parecer oscuro, pero lo hallamos en las ocasiones más usuales. Estuve en una reunión social; salgo, y con un momentáneo sentimiento de tristeza digo: "No soy yo el mismo". Es necesario tomar literalmente esta proposición como algo que sólo el hombre puede decir de sí mismo, porque sólo el hombre puede dicírselo a sí mismo. Experimento la sensación de volver en mí mismo después de haber perdido o extraviado momentáneamente mi ser en una reunión social que me separó de mí mismo. Éste es el primero y más inmediato de los planos, en los que el término posee significado. Pero el siguiente y más hondo nivel de significado aparece cuando el sentimiento de tristeza me incita a pensar, con sentido de autorreproche, que yo no soy yo mismo en un sentido aún más fundamental: No he realizado tantos de los planes o proyectos que constituyen mi ser; no soy yo mismo porque no estoy a la altura de mí mismo. Debajo de este nivel hay todavía otro sentido más profundo, arraigado en la naturaleza de mi ser: no soy yo mismo, y nunca puedo ser yo mismo porque mi ser, que se extiende más allá de sí mismo, en cualquier momento dado, desborda los límites de sí mismo. Yo soy simultáneamente más y menos de lo que soy.

Para Sartre aquí reside el fundamental desasosiego o la

angustia de la condición humana. Porque estamos proyectándonos perpetuamente más allá de nosotros mismos, o situándonos más acá de nuestras posibilidades, procuramos afirmar nuestra existencia, hacerla más segura. Al buscar seguridad procuramos dar a nuestra existencia el ser limitado (*self-contained*) de una cosa. El Para-sí lucha para convertirse en el En-sí, para alcanzar la pétrea e inconmovible solidez de una cosa. Pero mientras permanezca vivaz y consciente no podrá alcanzar nunca este objetivo. El hombre está condenado a la inseguridad y la contingencia radicales de su ser, pues de lo contrario no sería un hombre sino meramente una cosa, y carecería de la humana capacidad de trascender su situación dada. Hay aquí un curioso juego de acción y reacción dialéctica: lo que constituye el poder y la gloria del hombre, lo que está en el corazón mismo de su poder de dominar a las cosas —a saber, su capacidad de trascenderse a sí mismo y a su situación inmediata— es precisamente lo que determina la fragilidad, la inestabilidad y la angustia de nuestro destino humano.

Con mucho ingenio y virtuosismo Sartre entreteje estos dos conceptos —el Ser en sí y el Ser para sí— para dilucidar las complejidades de la psicología humana. La principal obra en que realiza esta tarea es *L'etre et le néant* (El Ser y la Nada), una obra grande, desigual, brillante y verbosa que escribió durante la Resistencia y que apareció en 1944. La deuda que Sartre contrajo con Heidegger es considerable, pero es indudable su propia originalidad. Es uno de los espíritus más brillantes... a veces creemos que demasiado brillante, pues aun la mente más grande necesita algún ingrediente de estupidez terrenal, de modo que los pies puedan hundirse en el suelo del hecho inconmovible. Sartre ha aprendido todos los trucos dialécticos de Hegel, y es capaz de utilizarlos a voluntad con un virtuosismo que a veces es excesivo. Por supuesto, utiliza los recursos de Hegel con fines existenciales antes que idealistas, pues Sartre jamás podría colocarse en la posición de Hegel: en oposición al idealista, Sartre cree que el Mal es real y que no puede ser redimido, que lo negativo nunca puede ser sublimado en el puro ser positivo de lo Absoluto. Eso le enseñaron Dachau y Belsen. Sartre va más allá de Heidegger en el más detallado desarrollo del aspecto negativo de la exis-

tencia humana. Para Heidegger el ser esencialmente temporal del hombre se ve penetrado por los negativos del *no*-todavía y del *no*-más; pero Sartre saca mucho mayor partido de esto, poniendo al descubierto todos los sórdidos y bajos elementos de la nada que presionan sobre nuestra condición humana como un mal aliento o un olor corporal. En el pensamiento de Occidente nunca el Yo se ha visto a tal punto saturado de negación. Sería preciso remontarse al Oriente, al filósofo budista Nagarjuna (alrededor del año 200 de nuestra era), con su doctrina del *Anatman*, la insustancialidad del Yo, para hallar tan tremenda serie de negaciones como las que evoca Sartre. Ciertamente, en la concepción de Sartre, como en el budismo, el Yo es una burbuja, y una burbuja nada tiene en su centro.

Pero ni en el budismo ni en Sartre está el Yo tan abrumado de negaciones que en definitiva debamos, desde el punto de vista humano, derrumbarnos en lo negativo, en un nihilismo puramente pasivo. En el budismo el reconocimiento de la nada que reside en nosotros mismos está destinado a conducirnos hacia el esfuerzo en pro de la santidad y la compasión... el reconocimiento de que en definitiva nada hay que nos sostenga debe impulsarnos a amarnos mutuamente, del mismo modo que los sobrevivientes que derivan en una balsa, cuando comprenden que el océano es infinito y que ninguna nave acudirá al rescate, sólo pueden experimentar compasión unos por otros. Por otra parte, para Sartre la nada del Yo es la base de la voluntad de acción: la burbuja está vacía y reventará, de modo que, ¿acaso nos resta algo, salvo la energía y la pasión que nos permiten conformar esa burbuja? La existencia del hombre es absurda en medio de un cosmos que no lo conoce; el único sentido que puede darse a sí mismo lo alcanza a través del proyecto libre que él extrae de su propia nada. Sartre se vuelve de la nada, no hacia la compasión o la santidad, sino hacia la libertad humana según ésta se realiza en la actividad revolucionaria. En esta invocación final a la voluntad de acción hay una secreta afinidad con Nietzsche; y nada justifica más cabalmente la afirmación de Heidegger en el sentido de que Nietzsche es el maestro secreto de la metafísica occidental en su fase final, que el modo en que el pensamiento de Sartre confluye en definitiva con el de Nietzsche.

Por considerable que sea su dependencia inicial de Heidegger, la filosofía de Sartre se desplaza finalmente en una dirección completamente distinta. Omite la raíz del pensamiento de Heidegger, que es el Ser mismo. En Sartre encontramos el Ser para sí y el Ser en sí, pero no hay Ser. ¿Cómo es posible que el Para sí y el Ser en sí se encuentren, a menos que ambos existan en el espacio abierto del Ser? En Sartre, el mundo se escinde nuevamente en el dualismo cartesiano de sujeto y objeto, el mundo de la conciencia y el mundo de las cosas. Sartre ha adelantado como tesis fundamental de su existencialismo la proposición de que la existencia precede a la esencia. Esta tesis es válida también para Heidegger, en el sentido histórico, social y biográfico de que el hombre cobra existencia y hace de sí mismo lo que es. Pero en Heidegger hay otra proposición aún más fundamental: a saber, la de que el Ser precede a la existencia. Pues sin el espacio abierto del Ser hacia el cual el hombre puede trascenderse a sí mismo, él no podría ex-istir —es decir, traspasar sus propios límites. El hombre puede hacer de sí mismo lo que es, sólo porque todos sus proyectos se le revelan como ocurrencias dentro del campo abierto o región del Ser. Por eso Heidegger ha declarado: "No soy existencialista"; pues los existencialistas de la escuela de Sartre no perciben esta prioridad del Ser, y por lo tanto el pensamiento de esta corriente permanece, como el de Descartes, encerrado en el sujeto humano.

En realidad, Sartre ha avanzado mucho más allá de Descartes al convertir a la trascendencia en la esencia de la conciencia humana: de modo que tener conciencia es, inmediatamente y como tal, apuntar más allá de ese acto aislado de conciencia, y por consiguiente estar más allá o encima de él. En el punto extremo de su pensamiento, Descartes había encarado la conciencia como un fenómeno absolutamente encerrado en sí mismo, del que estaba excluido el mundo de los objetos externos, mientras todo el pasado y el futuro estaban como suspendidos. Pero este paso adelante de Sartre no es tan considerable si el sujeto que trasciende no tiene dónde trascenderse a sí mismo: si no hay un campo abierto o región del Ser en el que el fatal dualismo de sujeto y objeto cese de ser. Desde Descartes en adelante, la moderna filosofía se ha formulado la pregunta: ¿Cómo el sujeto puede co-

nocer realmente al objeto? En la época de Kant (y a pesar de todos los progresos del conocimiento físico desde Descartes) la mente humana se sentía a tal punto separada de la naturaleza que la respuesta de Kant fue que el sujeto nunca puede conocer al objeto en sí. Y desde ese punto sólo hay un breve paso hasta Nietzsche, que afirmó que el conocimiento del objeto en sí es innecesario... lo único que necesitamos es la capacidad de dominarlo, por donde la Voluntad de Poder se convierte en factor esencial. (En Sartre el factor esencial es más bien la voluntad de acción).

Ahora bien, la inversión heideggeriana de este desarrollo de la filosofía moderna es radical, y va al nervio del problema; y no creo que Sartre haya percibido este aspecto del pensamiento de Heidegger. Pues lo que Heidegger propone es un problema más esencial que el de Descartes o el de Kant: a saber, ¿cómo es posible que el sujeto *sea*? ¿Y que el objeto *sea*? Y la respuesta es: Porque ambos se yerguen en la verdad o el des-cubrimiento del Ser. Este concepto de la verdad del Ser falta en la filosofía de Sartre; más aún, en ningún pasaje de su vasta obra *El Ser y la Nada* encara radical y sustancialmente el problema de la verdad: en la medida en que comprende la verdad, la concibe en el sentido intelectualista y común que ha sido tradicional en la filosofía no existencial. En definitiva (así como en el comienzo mismo), Sartre es un racionalista cartesiano; un pensador cuyo material es apasionado y existencial, pero no por eso menos cartesiano en su dualismo final entre el Para sí y el En sí. Y la curiosa ironía del caso es que Sartre, cuyo nombre ha sido asociado con el existencialismo por el público general, es el filósofo existencialista que no se ocupa del problema básico que ha sido la pasión central de casi todos los existencialistas: a saber, el problema de una verdad humana que sea más que una verdad del intelecto.

Por consiguiente, es perfectamente lógico que Sartre presente al público su variedad de existencialismo afirmando que se trata de un nuevo humanismo. Como todas las formas del humanismo, enseña que el estudio propio de la humanidad es el hombre; o, como dijo Marx, que la raíz de la humanidad es el hombre. Pero, a semejanza de todas las formas del humanismo, no se formula la pregunta: ¿Cuál es la raíz del hom-

bre? En esta búsqueda de las raíces del hombre —una búsqueda que, como hemos visto, absorbió a los pensadores y provocó el desasosiego de los poetas en los últimos ciento cincuenta años—, Sartre no participa. Deja al hombre sin raíces. Quizás ello se deba a que el propio Sartre es la quintaesencia del intelectual urbano... quizás el más brillante intelectual de nuestro tiempo, pero aun así partícipe de la inevitable alienación de este tipo. Se diría que respira el aire de la ciudad moderna, con sus cafés, sus barrios y sus calles como si no hubiera otro hogar para el hombre.

## 2. LA LITERATURA COMO MODO DE ACCIÓN

Tal es también la impresión que suscita en nosotros su obra más estrictamente literaria. Es una paradoja que mientras los existencialistas han sido acusados a menudo de ser en realidad literatos o poetas antes que filósofos (en el sentido académico estricto), Sartre, el único existencialista que se ha realizado como literato a través de la producción de novelas, dramas y ensayos literarios, y que ciertamente se gana la vida como autor profesional, sea por su filosofía el más intelectualista de todos los existencialistas. El hecho es que a pesar de la enorme producción estrictamente literaria de Sartre, hombres como Kierkegaard y Nietzsche poseen mayores cualidades artísticas. Fueron poetas, y Sartre no sólo no tiene en sí nada de poeta, sino que incluso demuestra escaso sentimiento real hacia la poesía cuando habla de ella. Su concepción de la literatura es absolutamente intelectual: en su obra *Qué es la Literatura* (1947), extenso y brillante ensayo de teoría crítica, desarrolla el concepto fundamental de que la literatura es un modo de acción, un acto de libertad del escritor, que procura apelar a la libertad de otros individuos, y eventualmente al espíritu colectivo, total y libre de la humanidad. Despojado de su lenguaje metafísico, su teoría lo lleva a defender una forma de realismo social en literatura. Así, afirma que el más grande de los escritores vivientes es John Dos Passos. Dicho juicio resulta un tanto chocante como muestra del gusto literario de Sartre... o de la falta de gusto. Pero ocurre que el filósofo reacciona realmente a la *idea* contenida en la fic-

ción de Dos Passos, no a las novelas como obras de arte. Dos Passos es para Sartre el ejemplo perfecto de lo que, según cree el filósofo francés, debe hacer un escritor, y de lo que él mismo intenta realizar en sus propias obras de ficción: es decir, encarar los problemas del hombre en su tiempo y su medio. Las novelas de Sartre configuran una variedad del realismo social; una variedad aerodinámica y deslumbrante desde el punto de vista técnico. Sartre siempre responde a la idea, y particularmente a la idea en cuanto conduce a la acción social. De ahí que ni en su teoría crítica ni en la práctica concreta de la crítica literaria pueda hacer justicia a la poesía, que es precisamente esa forma de expresión humana en la que el poeta —y el lector que ingresa en el mundo del poeta— debe dejar que el Ser sea, para utilizar la frase de Heidegger, sin forzarlo mediante la voluntad de acción o la voluntad de intelectualización. La ausencia del poeta en Sartre, considerado como literato, es por lo tanto otra prueba de lo que significa en el plano filosófico el defecto de su teoría del Ser.

Sin embargo, Sartre es un escritor de condiciones muy considerables, y obtiene buenos efectos allí donde la idea misma es capaz de generar pasión artística y vida. Su primera novela —*La Náusea* (1938)—, quizás sea también la mejor, por el hecho mismo de que en ella el artista creador y el intelectual llegan a la fusión casi total. Aunque las ideas y la elaboración de ideas desempeñan importante papel en la obra, el autor no ha esquivado las tareas propias del novelista, y llama la atención la vida infundida a las ideas, que forman la trama íntima de la experiencia y la sensibilidad del héroe. La atmósfera de esta vida es el asco; y esta atmósfera, como cualquier otra, puede convertirse en ocasión del descubrimiento, en la radical zambullida en la propia existencia. Este asco es auténticamente humano, y resulta excitante desde el punto de vista novelístico, aunque nada tiene que ver con la gran envergadura y las implicaciones del asco de Céline. El planteo de Sartre es más consciente de sí mismo y más sutil desde el punto de vista filosófico, pero también más estático; su asco no cristaliza, como el de Céline, en la desesperada picaresca de la vida común y en las anónimas honduras de los personajes de la calle. *La Náusea* no es tanto una novela

completa como el extraordinario fragmento de una novela. En sus posteriores obras de ficción Sartre se ha apartado de la forma intensa y estrecha de este trabajo precoz para alcanzar un panorama más amplio, y no siempre con resultados absolutamente felices.

Estas novelas posteriores —originalmete una trilogía, *Les Chemins de la Liberté* (Los Caminos de la Libertad), y ahora una tetralogía— pueden continuar desarrollándose interminablemente como la *novela río* de Jules Romains, si continúa la volcánica actividad literaria de Sartre. A veces se experimenta el deseo de que Sartre se detenga un instante y reagrupe sus fuerzas. Realmente, este hombre escribe demasiado. Quizás cuando la literatura se convierte en modo de acción, el individuo queda atrapado en ella de manera tal que no puede interrumpir la acción. Estas novelas posteriores incluyen cosas notables —grandes escenas y pasajes—, y el tema es el central de Sartre, la búsqueda de la libertad, o más bien la realización en la vida de esa libertad que somos siempre y esencialmente, a veces aun a despecho de nosotros mismos. Sin embargo, su realización es tan desigual que lamentamos que los grandes talentos de Sartre se diluyan y extiendan como leche derramada.

También puede afirmarse de sus obras teatrales que las dos primeras y más breves —*Les Mouches* (Las Moscas), y *Huis Clos* (A Puertas Cerradas)—, son las mejores. Son en todo caso las obras que cabe recomendar al lector que desee conocer el sesgo concreto de la filosofía de Sartre, pero que no está en condiciones de soportar la complicada dialéctica de *El Ser y la Nada.*

*Les Mouches,* representada por primera vez en el período de la Resistencia, es por la forma una pieza relativamente convencional, dado que aborda el mito de Orestes y las Furias, pero está saturada de una pasión y una elocuencia nacidas de las propias convicciones personales de Sartre. Orestes es el vocero de la concepción de la libertad propia de Sartre. La solución de la pieza no es de ningún modo la que aparece en Esquilo, pues aquí no existen entes sobrenaturales que puedan descargar de su culpa a Orestes. Éste debe asumir su propia culpa, y así lo hace al final de la pieza, en un discurso de soberbio desafío dirigido a Júpiter, el jefe cósmico de ribe-

tes gestapistas; dice que acepta su culpa aunque sabe que ello es absurdo, porque es un hombre, y por consiguiente libre. Al ejercitar su libertad el hombre también quiere aceptar la correspondiente responsabilidad, de modo que afronta la carga de su propia culpa. La conciencia, ha dicho Heidegger, es la voluntad de culpabilidad... de aceptar la culpabilidad que, según sabemos, será nuestra culpa sea cual fuere el curso de acción que sigamos.

*Huis Clos*, el más sensacional de los éxitos dramáticos de Sartre, quizás sea la obra que despliega del modo más ventajoso sus auténticos talentos literarios: la intensa energía de la pieza, la pasión de las ideas expresadas son características auténticas de Sartre. Los tres personajes de *Huis Clos* se encuentran en el Infierno; un poco a la manera de Dante, se les castiga otorgándoles exactamente el fruto del mal que practicaron. Como en vida eran individuos de "male fe" —lo cual, de acuerdo con los términos de Sartre, implica la rendición de la propia libertad humana con el fin de poseer, o de intentar la posesión del ser de uno como una *cosa*—, los tres personajes tienen ahora eso mismo a lo cual intentaron entregarse. Han muerto, pero no pueden modificar un punto de sus vidas pasadas, que son exactamente lo que ellos son, ni más ni menos, precisamente como el ser estático de las cosas. Estas tres personas no poseen otro ser que el que cada una tiene a los ojos de las otras; existen realmente en la mirada de cada una de las otras. Pero esto era exactamente lo que deseaban en vida... perder su propio ser subjetivo identificándose con lo que eran a los ojos de otras personas. En realidad, se trata de una tortura que la gente elige sobre la tierra: el burgués *salaud* y el antisemita, dice Sartre, han elegido ellos mismos su situación y su papel públicos, y por lo tanto no existen realmente como seres libres para sí mismos sino como seres a los ojos de otros.

A pesar del atractivo y de la intensidad teatrales de *Huis Clos*, aquí se revela otra vez claramente la naturaleza intelectual de las cualidades de Sartre. Los tres personajes están sumariamente delineados, y son apenas más que intensas curvas de acción, en las que se ilustra los tres pecados de cobardía, lesbianismo e infanticidio. Más allá de cierto punto ya no nos sorprenden, carecen de contingencia... y esto en un

autor que niega la existencia del "carácter" como ente cristalizado. Puede señalarse aquí lo mismo que mencionamos antes de *La Náusea*: Sartre alcanza los mejores resultados allí donde la fusión del intelectual y del artista creador es más íntima y apasionada. Pero esto último es el resultado de los préstamos secretos que el escritor toma a cuenta del crédito del filósofo. Como escritor Sartre es siempre el retórico apasionado de la idea; y por grande o elocuente que sea su retórica, el retórico nunca alcanza la plenitud del artista. Si Sartre fuera realmente un poeta y un artista, tendríamos de él una filosofía distinta, como lo veremos volviendo ahora los ojos hacia dicha filosofía.

## 3. UNA PSICOLOGÍA EXISTENCIAL

Cabría suponer que el Ser en sí, en cuanto dominio de los objetos idénticos a sí mismos, sería descrito por Sartre mediante una imaginería que sugiriese envaramiento y rigidez. Muy al contrario: el filósofo francés asocia este vasto dominio a imágenes blandas, pegajosas, viscosas, corpulentas y fláccidas. Hay demasiado de todo ello, y pesa, como la dama gorda del circo. En el famoso episodio de *La Náusea*, en que el héroe Roquentin descubre la existencia en la experiencia del asco, está contemplando un castaño en un parque provinciano: las raíces se muestran enmarañadas y excesivas, el árbol es demasiado, excesivo. Como no hay una razón final de su existencia, el Ser en sí es absurdo: su existencia es una suerte de superfetación. Su blandura tiene la cualidad de lo femenino. Detrás de toda la dialéctica intelectual de Sartre percibimos que el En sí es para este autor el arquetipo de la naturaleza: excesiva, fecunda, floreciente... la mujer, la hembra.

En contraste, el Para sí es para Sartre el aspecto masculino de la psicología humana: es aquello en virtud de lo cual el hombre se elige a sí mismo en su radical libertad, concibe proyectos y por eso mismo confiere a la vida el sentido estrictamente humano que ella puede poseer.

Es necesario llamar la atención sobre estas imágenes de lo femenino y lo masculino que circulan en el trasfondo de los

conceptos más formales de Sartre, dado que en *El Ser y la Nada* y en otras obras Sartre ha intentado esbozar un nuevo y radical tipo de psicología. La denomina "psicología existencial", y ya se ha difundido relativamente en Europa; un grupo de psiquiatras europeos la ha adoptado, y aun en los Estados Unidos tiene sus partidarios profesionales. Afirma Sartre que este nuevo tipo de psicoanálisis reemplazará, o por lo menos complementará, a las formas más antiguas. De acuerdo con el pensador francés la esencia del hombre no reside en el complejo de Edipo (como sostenía Freud), ni en el complejo de inferioridad (la posición de Adler); reside más bien en la radical libertad de la existencia humana, en virtud de la cual el hombre se elige a sí mismo y así hace de sí mismo lo que es. El hombre no debe ser concebido como un juguete pasivo de fuerzas inconscientes, que determinan lo que él ha de ser. En realidad, Sartre niega absolutamente la existencia de una mente inconsciente; y afirma que dondequiera se manifiesta la mente, ella es consciente. La personalidad humana o la vida humana no deben ser entendidas desde el punto de vista de cierto hipotético inconsciente que actúa entre bambalinas y maneja los hilos que mueven a la marioneta consciente. El hombre *es* su vida, sostiene Sartre; lo cual significa que él es ni más ni menos que la totalidad de los actos que configuran dicha vida. Y para comprender realmente la vida de un hombre sólo tenemos que percibir la estructura, al mismo tiempo simple y compleja, que reúne a todos esos actos definidos... pues esta estructura es de hecho el proyecto único e irreemplazable que configura la vida de ese individuo.

Sartre ha aplicado su teoría de un modo concreto y notable en un estudio biográfico, *Baudelaire,* publicado en los Estados Unidos en el año 1950. De acuerdo con la concepción de Sartre, no podemos comprender la vida de Baudelaire —su poesía, sus ideas, sus disputas—, mediante la relación de todos estos factores con su sexualidad; por el contrario, la sexualidad debe ser entendida en la totalidad de la vida, y ciertamente recibirá su forma y su dirección del proyecto total que es esa vida. La elección de sí mismo que hizo de la vida de Baudelaire, lo que ésta fue, ocurrió, dice Sartre, cuando fue enviado al colegio, y por primera vez se encontró separado de su madre: alienado e intimidado por sus condiscípulos, se retrajo en sí

mismo, y allí comenzó la elección de sí mismo como un ser solitario y distinto. Sartre muestra de qué modo esta elección irradia, como las ondas provocadas por una piedra, a través de toda la vida que siguió: el cultivo de la mente del poeta como un espejo de su propia soledad; su retraimiento frente a la adiposidad y la lubricidad de la naturaleza, hacia las visiones de un mundo totalmente inorgánico, hacia una ciudad de metales sin un solo árbol, etcétera. Sartre reúne gran número de detalles y los correlaciona bien, de modo que se alza ante nuestros ojos una imagen vigorosa y unificada de la vida de Baudelaire. Pero, ¿hasta qué punto el cuadro es convincente y nos suministra la verdad total acerca de Baudelaire? ¿Y hasta qué punto puede afirmarse que resulta convincente este nuevo psicoanálisis que aquí ha sido puesto a prueba?

En primer lugar, la elección de sí mismo que, según esta teoría, Baudelaire hizo aproximadamente a la edad de doce años, mal puede haber sido un proyecto definido y consciente, elegido de una vez para toda la vida. Si *no* fue consciente, Sartre no tiene más remedio que admitir la existencia de un inconsciente; pues si la vida de Baudelaire fue un único proyecto —es decir, una elección que hizo él mismo del ser que habría de ser— reflejado en la miríada de detalles de su vida, el modo en que habría de reflejarse era desconocido para Baudelaire a la edad de doce años, y por consiguiente el proyecto mismo, concebido como un todo, era en gran parte inconsciente. Si una vida humana es una libertad concreta que irradia hacia todos los detalles de nuestros actos, sin duda algunas personas pueden conocer la naturaleza del proyecto, cuál el significado de su propia vida, pero en determinado momento no tendremos más remedio que ignorar una vasta porción de este proyecto según se manifiesta en el conjunto de nuestros actos. Sartre no reconoce este aspecto, pero si lo hiciera se vería obligado a buscar refugio en el concepto de la existencia de un proyecto inconsciente. En todo caso, tenemos que reintroducir el inconsciente tan pronto buscamos aplicar concretamente el psicoanálisis existencial.

Dejemos a los psicólogos determinar los méritos psicológicos de la teoría de Sartre; lo que aquí nos interesa es el pensamiento filosófico que se encuentra en la raíz de la concepción psicológica. Y una vez más la raíz es cartesiana: la

identificación de la mente con la conciencia, con el *Cogito*, es una identificación de carácter cartesiano. Cuando Descartes dijo: "Pienso, luego existo", la afirmación —aparte de su utilización meramente funcional, en cuanto señala cierta etapa de su razonamiento— era, desde el punto de vista humano, la declaración de un hombre que identifica su propia realidad con su pensamiento. El inconsciente es algo extraño y contrario: la conciencia es un dominio de ideas claras y definidas, pero el mundo del inconsciente es el dominio adiposo, informe y fecundo del En sí de la naturaleza. Puede olvidarse y finalmente negarse la existencia de este último mundo. La subjetividad cartesiana (de eso se trata en Sartre) *no puede* admitir la existencia del inconsciente, porque el inconsciente es el Otro en uno mismo; y la mirada del Otro, en Sartre, es siempre semejante a la mirada de la Medusa, temible e inmovilizadora.

Esta relación con el Otro es uno de los aspectos más sensacionales y mejor conocidos de la psicología de Sartre. Para la otra persona, que me mira desde afuera, yo parezco un objeto, una cosa, y mi subjetividad con su libertad interior escapa a su mirada. De ahí que su tendencia sea siempre a convertirme en el objeto que ella ve. La mirada del Otro penetra en las profundidades de mi existencia, la cristaliza y la congela. Esto es precisamente, de acuerdo con Sartre, lo que convierte al amor, y especialmente al amor sexual, en una tensión perpetua, en una guerra constante. El amante desea poseer a la persona amada, pero la libertad de ésta (que es su esencia humana) no puede ser poseída; de ahí que la mente tienda a reducir a la persona amada a la condición de objeto, con el fin de poseerla. El amor se ve amenazado siempre por una perpetua oscilación entre el sadismo y el masoquismo: en el sadismo reduzco al otro a una mera masa, a la que castigo y manipulo a placer; mientras que en el masoquismo yo mismo me ofrezco como objeto, pero en un esfuerzo por atrapar al otro y socavar su libertad. Con un ingenio dialéctico que es casi maligno, Sartre desarrolla el juego de acción y reacción entre ambas tendencias. No cabe duda de que arroja luz sobre una tensión que debe aparecer constantemente cuando dos personas se aman; pero puede sospecharse también, después de haber pasado por este abrumador análisis, que el ex-

ceso mismo de su dialéctica no acabe por promover la desaparición de la posibilidad misma del amor, ya que el amor (a pesar de Sartre) a veces existe realmente en nuestra vida cotidiana. Lo que ha ocurrido aquí es simplemente que Sartre ha caído víctima de sus propios principios filosóficos. Como en su filosofía no ha podido hallar un campo o región del Ser en el cual el sujeto, el Ser para sí, y el objeto, el Ser en sí, se encuentren realmente, cuando ingresa en el ámbito de la psicología, el yo debe permanecer irremediablemente opuesto al Otro, y no existe un área intermedia en la que realmente pueda decir Tú al Otro. La subjetividad cartesiana —precisamente lo que Sartre es en esencia— sólo puede desembocar en una teoría psicológica de las emociones del tipo que Sartre nos ofrece.

En el fondo, Sartre no está describiendo la eterna guerra de los sexos, a la que también se refirió Adler. De hecho, si despojamos a la psicología de Sartre de su particular terminología filosófica, resulta ser esencialmente afín a la psicología de Adler. Siguiendo los pasos de Nietzsche, Adler fundó su psicología en la Voluntad de Poder; y esto último, según podemos deducirlo del interminable ciclo de sadismo-masoquismo al que condena al amor, es aplicable también a Sartre. Eros desaparece ante la Voluntad de Poder. Sartre se ve empujado nuevamente hacia el campo nietzscheano: donde se pierde al Ser —el Ser capaz de unir al Para sí, el sujeto, con el En sí, el objeto—, el hombre se ve obligado a hallar su propio sentido sólo en el dominio sobre los objetos. ¿Qué es el proyecto sartriano que moldea todo nuestro ser, sino una confirmación del concepto adleriano de un "hilo o motivo conductor", en virtud del cual procuramos unificar y conferir sentido a toda nuestra vida? Como la de Adler, la psicología de Sartre es fundamentalmente masculina; de modo que no comprende o menosprecia la psicología de la mujer. La humanidad del hombre consiste en el Para sí, el componente masculino en virtud del cual elegimos, trazamos proyectos y en general nos comprometemos a una vida de acción. El elemento de protesta masculina, para utilizar la expresión de Adler, es muy intenso en los escritos de Sartre —ya se trate del asco de Mathieu (en *Les Chemins de la Liberté*) ante el embarazo de su amante, o del asco (se trata fundamentalmen-

te del mismo asco) de Roquentin, en *La Náusea*, ante las raíces manchadas del castaño; o del análisis filosófico de Sartre (en *El Ser y la Nada*) ante la sustancia viscosa, espesa y pegajosa que destruirá su libertad como la blanda amenaza del cuerpo de una mujer. Y la mujer configura una amenaza, pues la mujer es naturaleza, y el hombre de Sartre existe en la libertad de su proyecto; que, como en último análisis es algo injustificado e injustificable, en efecto lo aparta totalmente de la naturaleza. Toda la psicología de Sartre es por lo tanto el dualismo cartesiano, al que se ha dado un contenido moderno, nuevo y sorprendente.

Nos encontramos en mejor situación para evaluar el fundamental concepto de libertad elaborado por Sartre. Acierta al hacer de la libertad de elección, que es la libertad de una acción consciente, un factor total y absoluto, con independencia de que la esfera de nuestro poder sea muy reducida: al elegir, tengo que decir No en determinado sentido, y este No, que es total y totalmente excluyente de otras alternativas, implica algo temible; pero sólo si me encierro en ello es posible la acción resuelta. Cierto amigo, hombre muy inteligente y sensible, se vio afectado durante un largo período por una neurosis que adoptaba la forma de la indecisión frente a casi todas las ocasiones de la vida; sentado en un restaurante, no podía contemplar la lista impresa de la que debía elegir su comida sin ver el abismo de lo negativo abierto ante sus ojos, sobre la página, de modo que se sentía bañado en transpiración. (No era un adepto de Sartre, y ni siquiera había leído al filósofo francés; pero la descripción de su propia experiencia aludía exactamente a este abismo de la Nada que se abría ante sus ojos, en la página). Los críticos pueden formular la superficial observación de que esto sólo demuestra la tontería y el sesgo neurótico de la concepción de la libertad elaborada por Sartre. Pero, por el contrario, confirma el análisis que hace Sartre de la libertad; pues sólo porque la libertad es lo que Sartre afirma pudo este hombre sentirse atemorizado de ella, y retraerse hacia la angustia de la indecisión. La neurosis consistía en el hecho de que la libertad, esa cosa total y absoluta, podía determinar que el abismo se abriera en ocasiones tan menudas. Pero el ejemplo señala también el punto en que la teoría de Sartre es decididamente

defectuosa: su concepción no nos revela el tipo de *objetos* en relación con los cuales nuestra subjetividad humana puede definirse en el marco de una elección libre significativa y no neurótica. Ello no se debe a que la doctrina de la libertad de Sartre haya sido concebida a base de la experiencia de situaciones extremas: la víctima dice No a su opresor totalitario, aunque éste la mate; y se encierra en esa negativa, y nada ni nadie la aparta de ella. Nuestra resolución en cualquier tipo de elección nos mueve a una actitud igualmente total, aunque no es necesario que la situación sea tan violenta y extrema. Pero quien se encierra en el No, puede poseer una naturaleza demoníaca, como lo puntualizó Kierkegaard; puede decir No contra sí mismo, contra su propia naturaleza. La doctrina de la libertad de Sartre no abarca realmente al hombre concreto, que es una totalidad indivisa de cuerpo y mente, al mismo tiempo y sin división tanto en el En sí como en el Para sí; abarca más bien un aspecto aislado de esta condición total, el aspecto del hombre que está siempre al margen de su existencia.

Por consiguiente, afirma Sartre, el problema fundamental es el siguiente: ¿Cuáles son las condiciones *excepcionales* en las que un hombre experimenta realmente su libertad? Nótese aquí la palabra "excepcional" ¿Por qué no preguntarnos, en cambio, cuáles son las condiciones habituales, medias, cotidianas en las que un hombre experimenta su libertad? Cuando su trabajo se desarrolla bien, el artista —y sobre todo no el artista intelectual del tipo de Sartre— experimenta esta libertad precisamente bajo la forma del florecer, inflamarse, fluir sin esfuerzo que representa para él la inevitable corriente de la naturaleza. Es como el peral que florece en el huerto —muy distinto del nauseoso castaño de Roquentin—, que sin esfuerzo y con belleza madura sus frutos a la luz del sol. Porque la psicología de Sartre sólo reconoce el consciente, no puede abarcar una forma de libertad que opera en esa zona de la personalidad humana en la que el consciente y el inconsciente confluyen. Limitada al consciente, inevitablemente se convierte en una psicología del ego; de ahí que la libertad sea concebida sólo como el resuelto proyecto del ego consciente.

¿Cuáles son las condiciones cotidianas en las que el hombre religioso —para tomar otro ejemplo— experimenta su propia

libertad? Que desde el punto de vista absolutamente secular de Sartre las concepciones religiosas sean absurdas no viene al caso; pues la psicología religosa existe efectivamente, y la teoría psicológica que no ofreciera una explicación al respecto sería incompleta. ¿De qué modo un hombre como San Pablo experimenta su propia libertad? Ha muerto la muerte, sacudido la servidumbre de un antiguo yo, y ahora vive y organiza enérgicamente una Iglesia: "Y sin embargo, no vivo *yo*, es Cristo quien vive en mí". Su libertad es la rendición a la imagen redentora de algo más grande que él mismo. Ésta es la libertad del hombre espiritual, no del hombre cartesiano. El proyecto que es la vida de un San Pablo no es esencialmente una elección consciente de sí mismo, sino el resultado de una conversión que surgió de las profundidades de su inconsciente. El hombre cartesiano no conoce la libertad del espíritu ni de la naturaleza, pues en ambas esferas se afirma el dualismo del En sí y del Para sí.

O bien, para tomar un tercer ejemplo, consideraremos la psicología de la mujer común. No las mujeres que hallamos en las novelas o las obras teatrales de Sartre, ni de esa mujer, su amiga, que escribió un libro de protesta femenina, *El Segundo Sexo*,* que es en realidad una protesta contra la condición femenina. No, tomemos una mujer totalmente común, una cualquiera del gran número de mujeres cuyo ser es la relación con la familia y los niños, tarea en la que algunas de ellas se sienten felices, o por lo menos humanamente tan realizadas como lo está el varón en sus proyectos esencialmente masculinos. ¿Qué sentido tiene afirmar que la identidad de esa mujer está determinada por su proyecto? Su proyecto es la familia y los niños, y en realidad ellos configuran un compromiso humano total; pero mal puede afirmarse que se trata de un proyecto surgido del ego consciente. Su vida total, sea cual fuere el grado de libertad que revele, es más bien el despliegue de la naturaleza a través de la mujer. Tan pronto comenzamos a pensar en la psicología de las mujeres, la psicología de Sartre se revela ciertamente bajo la faz de un asunto exclusivamente masculino; pero lo masculino

* Editado en castellano por Editorial Psique, Buenos Aires, 1958. (*N. del T.*)

que —aislado, injustificado, o en los márgenes mismos de la existencia— se ha apartado de la naturaleza.

No cabe duda de que la teoría de Sartre, como quizás es el caso de todas las teorías psicológicas, constituye una proyección de su propia psicología personal; hay abundantes indicios de lo apuntado en sus novelas y piezas teatrales, en las que se revela copiosamente. Pero Sartre es también un pensador apasionadamente identificado con sus ideas, y para nosotros el significado de su complicada y a menudo brillante exploración de la psicología humana reside en el hecho de que en último análisis arraiga en el dualismo cartesiano, y que lleva a su culminación esa separación entre el hombre y la naturaleza con la que Descartes inició la época moderna. Ciertamente, Sartre acierta cuando insiste en que el hombre viene a existir sólo en cuanto se separa de la naturaleza... en que ésta es su suerte en un universo que no lo conoce; pero de lo que se trata es de saber hasta dónde puede llegar esta separación sin que el proyecto humano cobre características demoníacas, insanas, o simplemente demasiado frágiles como para adaptarse a la sustancia humana. En nuestras propias vidas, cuando se desarrollan del mejor modo posible, el En sí, el inconsciente —o la naturaleza— fluye perpetuamente, y de ese modo sostiene al Para sí de nuestra conciencia.

La libertad de Sartre *es* demoníaca. Es una libertad desarraigada. Por supuesto, esta doctrina ha sido formulada por un hombre de buena voluntad, de generosidad y de coraje sobresalientes; y el proyecto que él eligió como propio, en el que se ha elegido a sí mismo, es el proyecto humanitario y liberal de la acción revolucionaria. Las prolongadas e inestables relaciones de Sartre con el mundo comunista serían un tema de alta comedia si de un modo tan evidente no formaran parte de la tragedia contemporánea general. Sartre creía que el Partido Comunista era realmente el partido de la clase trabajadora, y por consiguiente estaba dispuesto a unir su suerte al de ese partido en la esfera de la política práctica. Pero se proponía conservar su libertad en el campo de la filosofía, incluida su propia doctrina de la libertad. Se acercó a los comunistas, ofreciéndoles todos sus talentos y su energía... y se vio rechazado. En el terreno de la política prác-

tica Sartre se ha mostrado muy ingenuo, pero en el curso de sus disputas filosóficas con los comunistas ha producido algunas de las mejores piezas polémicas de nuestro tiempo. En estas polémicas lucharon el hombre cartesiano contra el robot comunista; y sean cuales fueren las reservas que nos inspire el hombre cartesiano, debemos reconocer que es en parte humano y que empequeñece al robot partidario. Además, Sartre es un hombre de inteligencia superior, y ciertamente sus contradictores entre los intelectuales comunistas no lo eran. Lo que se alzaba en el trasfondo de toda la controversia era la sombra que el hombre marxista no encara: Sartre fundaba su actividad revolucionaria en la libre elección, el marxista en un proceso histórico objetivo; aquél reconocía la inalienable subjetividad del hombre, y éste reducía el hombre a un objeto en un proceso. Más aún, el ateísmo de Sartre afirma francamente lo que el ateísmo filisteo del comunismo (lo mismo que todas las restantes formas del ateísmo filisteo) no tiene imaginación, ni coraje suficientes para decir: que el hombre es un extraño en el universo, un ser injustificado e injustificable, absurdo en el simple sentido de que no existe razón leibnitziana suficiente para explicar por qué existen él o su universo. El ateísmo de Sartre —el modo en que el propio Sartre existe en él— no pierde su percepción de la naturaleza esencialmente problemática del hombre. Y de ese modo Sartre señala el camino que lleva al problema que el hombre marxista tendrá que plantearse, al demonio que tendrá que enfrentar, si la sociedad sin clases cobra realidad, y en el momento en que ello ocurra.

Se ha dicho que la formulación que hizo Kierkegaard de la posición religosa es tan severa, que ha impulsado hacia el ateísmo a muchas personas que se creían religiosas. En el mismo sentido, puede afirmarse que el concepto de ateísmo de Sartre es tan desnudo y sombrío que aparentemente ha llevado a mucha gente hacia la religión. Y así es exactamente como debería ser. La elección debe ser difícil en un sentido o en otro; pues el hombre, un hombre esencialmente problemático, no puede llegar a concertar sus más fundamentales compromisos con una actitud de pedante y fácil seguridad.

Puede ser que, a medida que el mundo moderno se desplaza, el tipo de libertad concebido por Sartre sea cada vez más

el único que el hombre pueda experimentar. A medida que la sociedad deviene más totalitaria, las islas de libertad se empequeñecen y se separan de la tierra firme, así como unas de las otras —es decir, del intercambio espontáneo con la naturaleza o con la comunidad de los demás seres humanos. El Orestes de Sartre dice a su celestial opresor: "Soy un hombre, Júpiter". Nos imaginamos al último resistente de la última Resistencia diciendo No en una celda de la Lubianka; diciendo No sin la perspectiva de una ventaja personal y sin la más mínima esperanza de que los seres humanos del futuro recojan su causa, pero de todos modos diciendo No, por la simple razón de que es un hombre, y de que no es posible arrancarle su libertad. Este último hombre existiría en una noche más oscura que aquella en que se sumergió el gran Descartes, en la histórica posada de Holanda, cuando se detuvo a pensar y dijo No al demonio. No puede decirse que Sartre no nos haya formulado una advertencia clara.

*Cuarta Parte*

# EL HOMBRE INTEGRAL VERSUS EL HOMBRE RACIONAL

## CAPÍTULO XI

# EL ÁMBITO DE LAS FURIAS

Este libro comenzó con una ojeada a la situación actual del hombre y de la filosofía; luego esbozó el trasfondo histórico contra el cual debe ser comprendida esta situación; y pasó más tarde a una reseña de cuatro filósofos que ofrecieron una formulación explícita de los problemas implícitos en dicha historia. Ahora, al final de nuestro trabajo, retornamos al principio: a la situación del mundo aquí y ahora, que debe ser el punto de partida de toda comprensión, y al que ésta debe retornar. En todo el pensamiento existencial somos nosotros mismos, los interrogadores, quienes en definitiva estamos en tela de juicio.

Los cuatro filósofos considerados —Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Sartre—, de ningún modo representan todas las facetas del existencialismo; aún es posible que entre los existencialistas a quienes no hemos tratado *in extenso* existan figuras que sean más atractivas para el lector desde el punto de vista humano. Pero creo que en el plano intelectual los cuatro mencionados son las figuras más considerables que el movimiento ha producido. En todo caso, considero que estos hombres plantean los principales problemas de la filosofía, y ciertamente del hombre mismo en esta fase de la historia occidental. El hecho de que algunos de estos pensadores —es el caso particular de Heidegger— hayan rechazado el rótulo de existencialistas, no debe impedirnos reconocer que forman parte de un movimiento bien definido. Cabe recordar, que cierta vez, Kant protestó contra el término "idealista" aplicado a su persona... y con buenas razones; pero en su necesidad práctica de definiciones la historia ignoró la pro-

testa, y ahora todos los textos lo incluyen en la corriente idealista... y con razones igualmente buenas. Quizás la mano poco cortés de la historia se orienta gracias a un sentido de la realidad más agudo del que poseen los propios filósofos, propensos a disputar sobre pequeñeces, si éstas se refieren a su propia ubicación personal. La historia percibe —por debajo y más allá de todas las diferencias y disputas— la unidad de origen, de influencia y de medio; del mismo modo que el lector de este libro percibirá, así lo espero, al llegar a este punto, que hay ciertos temas claramente definidos, y aun ciertas tesis definidas y coincidentes, comunes a todas las figuras a las que hemos denominado existencialistas, y a algo que puede ser denominado filosofía existencial.

Las cuatro figuras que hemos considerado son, en todo caso, suficientes para los propósitos de esta obra, en la que el objetivo no ha sido ofrecer una reseña o compendio del existencialismo, sino más bien abordar el problema más fundamental: ¿Cuál es el *significado* del existencialismo? No utilizamos aquí la palabra *significado* en su sentido exterior, como un cuerpo de información más o menos organizado sobre la temática de estos filósofos, sino en un sentido más interno: ¿Qué es, nos hemos preguntado, lo que está ocurriendo realmente en nuestra propia existencia histórica que necesita expresarse de este modo y a través de estos filósofos? O —para hablar en términos que parecen repetir a Heidegger— ¿qué está ocurriendo en el seno del Ser de Occidente?

Tal ha sido nuestro único tema a lo largo de todo el libro, y él nos devuelve ahora al punto del que partimos: la situación actual.

## 1. EL PALACIO DE CRISTAL VACÍO

Puede parecer extraño, particularmente a los lectores norteamericanos, que a lo largo de esta obra se haya centrado el fuego en el racionalismo. En mi carácter de profesor de filosofía —una profesión muy dudosa en este país—, estoy en condiciones de observar la precaria influencia que ejerce el intelecto sobre la vida norteamericana; y esto último no se aplica sólo a la gran mayoría de los estudiantes, sino tam-

bién a las personas cultivadas, a los intelectuales, para quienes aquí en los Estados Unidos, un concepto filosófico es cosa extraña y embarazosa. En su vida concreta los norteamericanos no sólo son no-intelectuales, sino antiintelectuales. El encanto del norteamericano, como tipo humano diferente, su concreto pragmatismo, su espontaneidad y su sometimiento a la experiencia son cualidades propias sólo porque es irreflexivo por naturaleza. Los dos principales escritores norteamericanos contemporáneos —Hemingway y Faulkner—, son artistas superiores debido al poder que ejercen sobre el hecho físico, no por su aprehensión de las ideas o de las sutilezas de la psicología. ¿Qué valor poseen, entonces, las distintas formas de oposición al racionalismo —planteadas por Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger— para los norteamericanos actuales? No es probable que a esta altura de la situación los norteamericanos acepten el platonismo clásico, para convertirse en sacerdotes consagrados a la razón endiosada, como lo hicieron los filósofos de la tradición de Platón.

En realidad, una buena dosis de intelectualismo —auténtico intelectualismo— sería un factor muy positivo en la vida norteamericana. Pero la esencia de la protesta existencial es que el racionalismo puede saturar a toda una civilización, al extremo de que los individuos de dicha civilización piensen cada vez menos, y quizás acaben por no pensar en absoluto. Puede obtener ese resultado dictaminando las formas y rutinas fundamentales a las que debe subordinarse la vida misma. La tecnología constituye una encarnación material del racionalismo, ya que deriva de la ciencia; la burocracia es otra, pues apunta al control y al ordenamiento racionales de la vida social; y las dos —tecnología y burocracia— han acabado por imponerse cada vez más a nuestra vida.

Pero el blanco del existencialismo no es tanto el racionalismo como la *tendencia a la abstracción*; y la tendencia a la abstracción en la era tecnológica y burocrática es ciertamente algo que debe ser tenido en cuenta. El último y gigantesco paso adelante en el proceso de difusión del tecnologismo ha sido el desarrollo del arte de masas y de los medios masivos de difusión: la máquina ya no se limita a fabricar productos materiales; también fabrica mentes. Millones de personas se nutren de los estereotipos del arte de masas, la forma más

virulenta de abstracción, y la capacidad de estos seres humanos para percibir cualquier forma de realidad humana está desapareciendo rápidamente. Si aquí, en la solitaria multitud (descubierta por Kierkegaard mucho antes que por David Riesman) algún destello humano se enciende en un rostro, se esfuma rápidamente, reemplazado por la expresión hipnótica que la pantalla del televisor crea. Cuando hace algunos años se televisó un eclipse de luna, E. B. White escribió en *The New Yorker*, que sintió que se había producido un cambio drástico en la historia: la gente podría haber visto la cosa real nada más que asomándose por la ventana; en cambio, prefirió contemplar el *reflejo* del eclipse en la pantalla. Kierkegaard condenó la abstracción de su época, y la denominó la Era del Reflejo, pero, aparentemente, lo que tuvo en cuenta, sobre todo, fue la tendencia a la abstracción del catedrático universitario, que no atendía a la vida real sino al reflejo de la misma en su propia mente. Sin embargo, nosotros hemos creado para nuestra época una nueva forma de abstracción, en escala masiva; a través de nuestro extraordinario dominio de la técnica suministramos un reflejo prefabricado en lugar de lo real, y no para los profesores de la universidad, sino para millones de individuos. Nuestro viaje hacia la falta de verdad nos ha llevado mucho más lejos de lo que Kierkegaard pudo haber imaginado.

Ser racional no es lo mismo que ser razonable. En mis tiempos he oído las cosas más absurdas y espeluznantes, dichas por hombres muy racionales y planteadas de un modo perfectamente racional; no se les había ocurrido verificar ninguno de los puntos del razonamiento apelando a su intuición o a sus sentimientos. En la actualidad aceptamos en nuestra vida pública y política la conducta menos razonable desde el punto de vista humano, si se cubre con una máscara de racionalismo y habla en términos oficiales, que es la retórica del racionalismo. Véase, sino, el reciente anuncio de que la ciencia ha conseguido perfeccionar una bomba de hidrógeno "limpia" —bueno, todavía no es perfectamente "limpia", pero es "limpia en un 95 por ciento", o aun en un "96 por ciento". Por supuesto, la determinación cuantitativa confiere al anuncio una apariencia tan científica y racional que la gente no se molesta en averiguar el sentido humano de toda la cosa. No cabe duda,

se dicen todos, de que debe existir una cadena perfectamente racional de argumentos que, a partir de la premisa de que es preciso que haya bombas de hidrógeno, conduce a la conclusión de que son necesarias las bombas de hidrógeno "limpias"... ¡de lo contrario la guerra sería imposible! El incidente nos induce a sospechar que, a pesar del desarrollo del ordenamiento racional de la vida en la época moderna, los hombres no son más razonables, ni cosa que se le parezca, en el sentido humano de la palabra. Aun diremos que una perfecta racionalidad puede no ser incompatible con la psicosis; y de hecho, puede conducir a esta última.

Podría objetarse que el temor de lo que podría ocurrirle a la humanidad en nuestra época —actualmente el temor específico de la exterminación atómica— es un fenómeno recurrente; el hombre ha experimentado ese temor en todas las épocas, y sin embargo ha logrado sobrevivir a todos sus presentimientos de desastre. Karl Jaspers cita la queja de un egipcio que vivió hace cuatro mil años, en el sentido de que en su tiempo las cosas marchan a la ruina: "Los ladrones abundan. Nadie trabaja la tierra. La gente dice: No sabemos lo que ocurrirá mañana". Y Ortega y Gasset cita el lamento del poeta latino Horacio, expresando cuando el Imperio Romano estaba en la cumbre de su poderío: "Nosotros [Horacio y sus contemporáneos] somos los degenerados descendientes de progenitores que a su vez degeneraron de sus antepasados". Remontarse a un estado de la humanidad anterior y mejor, a cierta edad de oro del pasado, es ciertamente una constante tendencia de la naturaleza humana. Cuando la encaramos de frente, la actual situación parece siempre amenazadora; siempre nos parece una situación que tiene que ser transformada o redimida. El momento actual es siempre y para todos los hombres la búsqueda de una salida que nos permita superar las ruinas de antaño. Sin embargo, no se trata de subestimar —o de sobrestimar— a nuestra época en comparación con el pasado; como ya hemos puntualizado a lo largo de este libro, la nuestra es una época de realizaciones y de poder sin paralelo, y ello es así en una variedad de campos. Se trata más bien de evaluar el presente en toda su originalidad. Si como sostienen los existencialistas, una auténtica vida no se nos ofrece en bandeja de plata, y por el contrario implica

nuestro propio acto de autodeterminación (de autofinitud) en el marco de nuestro propio tiempo y lugar, es preciso que afrontemos ese tiempo y ese lugar, tanto en sus amenazas como en sus promesas. De nada servirá afirmar que todas las épocas han sido como ésta, que el hombre siempre se sintió amenazado, y a pesar de ello logró sobrevivir. El hecho es precisamente que cada época es distinta: cada período ha sido único, tanto en lo que prometía como en lo que amenazaba; y a veces ocurrió la catástrofe. Es precisamente la originalidad del presente en que vivimos lo que confiere al hombre su *poder* sin precedentes... incluso, en último análisis, el poder de volar en pedazos a la humanidad y al planeta mismo. Pero la ley de los opuestos, la más antigua y trágica sabiduría de la raza, sugiere la idea de que en la cumbre misma de su poder, el hombre tiende a sentir, como en el caso de Edipo, su absoluta impotencia. Actualmente hay en el aire muchos indicios que apuntan en esa dirección, incluso, como hemos visto, el testimonio del arte moderno. Por mi parte, estoy convencido de que el hombre no dará el próximo paso fundamental antes de haber apurado hasta las heces la amarga copa de su propia impotencia. Sin embargo, el inconveniente consiste en que esta experiencia purificadora quizás se complete sólo con la destrucción del mundo... una calamidad en la que el héroe se destruye él mismo. Tal la razón de que toda la política rutinaria de hoy parezca tan terriblemente anticuada; hay un lamentable retraso con respecto a la situación real del hombre... y con respecto a nuestro conocimiento actual del hombre.

Los dos principales rivales de la actual situación internacional arraigan en el Iluminismo, por lo menos en cuanto las respectivas civilizaciones reflejan una concepción general del hombre. La originalidad de los Estados Unidos consiste en que es una nación fundada en determinado momento de la historia, a plena luz de la conciencia histórica; no surgió sobre el suelo de su propia prehistoria. Más aún, fue fundada en el siglo XVIII, en la cúspide del Iluminismo, y por hombres que participaron de la clara racionalidad de ese período. El suelo de América fue para el americano un desierto extraño que debía ser conquistado, un ente inamistoso que se le oponía, y no un cuerpo del que, por así decirlo, habían surgido él mis-

mo y sus instituciones. Como carece de las raíces que el europeo posee en la prehistoria y en el inconsciente terrenal, el norteamericano demuestra una conciencia de admirable libertad y flexibilidad, particularmente en la esfera práctica. Pero estas cualidades van acompañadas también de la celebrada "inocencia" norteamericana —una condición que desde el punto de vista filosófico no es más que ignorancia de lo discutible que es realmente el ser humano, y que impresiona al europeo como cosa extraña, y posiblemente incluso un tanto hipócrita. De ahí la ineptitud del norteamericano para manejar el aspecto humano de la política exterior, y su incapacidad para comprender por qué sus aliados europeos lo miran con prevención y dudan de su generosidad y su buena voluntad. Sartre relata una conversación que sostuvo con un norteamericano, durante la visita del filósofo francés a los Estados Unidos. El norteamericano insistía en que podían resolverse todos los problemas internacionales si los hombres se reunían y adoptaban una actitud racional; Sartre se mostró en desacuerdo, y al cabo de un rato fue imposible continuar la discusión. "Yo creo en la existencia del mal", dice Sartre, "y él no". En realidad, los norteamericanos todavía tienen conciencia de la sombra que rodea a todo el Iluminismo humano.

La filosofía del otro contendiente —para considerar su aspecto mejor y el más "idealista", un aspecto que todavía suscita el entusiasmo de millones de hombres— es el humanismo marxista. Este humanismo se remonta a la afirmación de Marx, justamente famosa: *"Ser radical es ir a la raíz del problema. Ahora, la raíz de la humanidad es el hombre"*. Marx habla aquí como miembro de la generación de Feuerbach y de los jóvenes hegelianos, los hombres que se volvieron contra Hegel y su Idea del Estado, y hacia el hombre concreto, la criatura histórica de carne y hueso. Sostenía que este hombre real e histórico es la raíz de la humanidad, la raíz de la sociedad y del Estado. Pero en esta concepción hay otro problema que queda sin formular: ¿En qué arraiga el hombre individual? La naturaleza totalmente problemática del hombre, este animal sumamente discutible y que se discute a sí mismo, queda fatal y convenientemente omitida. Marx volvió su atención hacia el problema social, basándose en la idea de que el único camino por el cual el hombre alcanzaba su plena huma-

nidad era el sistema capitalista. En esto se limitaba a hacerse eco de la optimista concepción del Iluminismo en el sentido de que, puesto que el hombre es un animal racional, los únicos obstáculos que se oponen a su realización son los de carácter objetivo y social. Siguiendo las huellas de Marx, el comunismo ha exhibido siempre una extraña ambivalencia: en teoría el enfoque más ingenuamente optimista de la naturaleza, y en la práctica la actitud más cínica y brutal hacia los seres humanos.

El marxismo es la ideología del comunismo; pero de hecho, y en su desarrollo histórico concreto, el verdadero filósofo del comunismo, o de lo que el comunismo ha venido a ser, es el propio Nietzsche, como ya hemos visto. El problema del poder se ha convertido en factor fundamental; usurpa el lugar de todo lo demás, como lo demuestra la reciente y notable obra de Milovan Djilas titulada *La Nueva Clase*. El esfuerzo colectivo por dominar la naturaleza, por adquirir poder sobre las cosas, exige que los hombres tengan poder sobre otros hombres, y el movimiento desemboca en que se atribuye la condición de cosas a los hombres que están subordinados, pues esta doctrina ha desechado desde hace mucho tiempo todas las categorías que reconocen la humaidad del individuo y su subjetividad. El punto de partida de este sesgo de la doctrina fue Lenin, el genio práctico y el San Pablo del movimiento comunista. Antes de regresar de su exilio, en 1917, Lenin había escrito un folleto titulado *El Estado y la Revolución*, en el que se ocupaba de la naturaleza humana en el marco del más ingenuo y utópico racionalismo; pero apenas regresó a Rusia y se consagró a la política concreta, en su condición de político activo sólo le interesó una cosa: el poder. Los manuales marxistas de filosofía se refieren a todas las filosofías que se ocupan del sujeto humano como formas de "irracionalismo". Por supuesto, el racionalismo de los marxistas consiste en la inteligencia técnica, en el poder sobre las cosas (y sobre los hombres considerados simplemente como cosas); y esta exaltación de la inteligencia técnica sobre los restantes atributos humanos adquiere formas demoníacas en la acción, como lo ha demostrado la historia reciente.

En la época actual, detrás de los problemas políticos se encuentra el problema del hombre, y por eso la reflexión acerca

de los problemas contemporáneos es espinosa y difícil. El colapso intelectual que ocurrió en los Estados Unidos después de la década de 1930, durante la cual nuestros intelectuales se sumergieron totalmente en un programa de acción política, demuestra que la filosofía ya no puede ser considerada mero apéndice de la política. Por el contrario, quien hoy desee actuar en política hará bien en llegar a algunas conclusiones previas con respecto a la naturaleza del hombre y al sentido final de la vida humana. Digo "final", deliberadamente, porque el descuido de los factores primordiales no queda sin castigo —como cree la gente denominada "práctica"—, y por el contrario tiene la desastrosa costumbre de meterse por la puerta trasera y trastornarlo todo. Los discursos de nuestros políticos demuestran que no comprenden el hecho; y sin embargo, el catastrófico poder de la energía atómica, a ambos lados del Atlántico, se encuentra en manos de estos hombres.

El existencialismo es la oposición al Iluminismo que al fin ha cobrado expresión; y demuestra mejor que cualquier otro argumento que la ideología del Iluminismo es endeble, abstracta, y por consiguiente peligrosa. (Digo su "ideología", pues todavía afrontamos la tarea práctica del Iluminismo: en la vida cotidiana debemos continuar desempeñando la función de críticos de un orden social que por doquier se funda todavía en la opresión, la injusticia y aun el salvajismo... y tal es la peculiar tensión mental que en nuestra condición de seres humanos responsables debemos mantener actualmente). La finitud del hombre, según la ha definido Heidegger, es quizás el golpe de muerte asestado a la ideología del Iluminismo, pues, reconocer esta finitud, equivale a reconocer que el hombre siempre existirá en la falta de verdad como en la verdad. Los utopistas que todavía anticipan la llegada de un futuro en el que todas las sombras se disiparán y la humanidad habitará un resplandeciente Palacio de Cristal, sentirán que este concepto es desalentador. Pero si reflexionamos un poco sobre el caso, quizás no nos parezca tan negativo liberarnos de una vez para siempre del culto al ídolo del progreso, pues el utopismo —el de Marx o el de Nietzsche—, al situar el sentido del hombre en el futuro, despoja de significado a los seres humanos aquí y ahora, así como a toda la humanidad hasta el momento actual. Si el hombre ha de te-

ner sentido, ello ha de suceder aquí y ahora, como lo han demostrado los existencialistas; y la reflexión cabal de este concepto implica el replanteo de toda la tradición del pensamiento occidental. La comprensión de que toda la verdad humana no sólo debe resplandecer sobre un trasfondo de sombras, sino que ha de estar penetrada de su propia sombra puede ser deprimente, y ello no sólo en el caso de los utopistas. Pero posee la virtud de devolver al hombre el sentido del misterio primitivo que rodea a todas las cosas, el sentido de misterio del que lo separa todo el mundo resplandeciente de su tecnología, pero sin el cual el hombre no es auténticamente humano.

## 2. LAS FURIAS

En comparación con la filosofía tradicional, o con otras escuelas filosóficas contemporáneas, el existencialismo procura, como hemos visto, introducir al hombre total —al individuo concreto en todo el contexto de su vida cotidiana, y en su misterio y problemática totales— en el seno de la filosofía. Lo intentan con variable grado de éxito los diferentes existencialistas; pero aunque fracasaran, la tentativa misma sería necesaria y valiosa en nuestro tiempo. Sobre todo en la filosofía moderna (la filosofía desde Descartes), el hombre ha figurado casi exclusivamente como un sujeto epistemológico —es decir, como un intelecto que registra datos sensoriales, formula proposiciones, razona y busca la certidumbre del conocimiento intelectual—, pero no como el hombre que está en la base de todo esto, que nace, sufre y muere. Naturalmente, la tentativa de percibir al hombre total o integral, en lugar del fragmento racional o epistemológico, nos obliga a echar una ojeada a ciertos aspectos desagradables. Actualmente se habla mucho, sobre todo en los Estados Unidos, del "hombre integral" o del "hombre equilibrado"; en este contexto, las expresiones en cuestión evocan sólo la grata perspectiva de un elegante desarrollo de la personalidad a través de cursos de extensión, del desarrollo de aficiones constructivas, o de la participación activa en movimientos sociales. Pero el hombre total no merece ese calificativo sin esas cosas ingratas que son la muerte, la angustia, el temor, el miedo y la desesperan-

za, aunque los periodistas y el populacho han demostrado ya lo que piensan de todo ello rotulando de "sombría" o de "meras formas de desesperación" a la filosofía que considera esos aspectos de la vida humana. Todavía estamos tan arraigados en el Iluminismo —o tan desarraigados en él—, que estos aspectos desagradables de la vida son para nosotros como las Furias: fuerzas hostiles de las que deseamos escapar. Y, por supuesto, creemos que el modo más sencillo de escapar de las Furias es negar que existan. De ningún modo me parece casual que la moderna psicología de profundidades se haya destacado en el mismo período que el existencialismo y por la misma razón: a saber, que ciertos aspectos ingratos que el Iluminismo había arrojado al limbo del inconsciente han comenzado a hacerse sentir, y finalmente han atraído obligadamente la atención del hombre moderno.

No es la primera vez que el hombre se ha visto ante la necesidad de aplacar a las Furias. En el alborear mismo de la historia occidental, los griegos vivieron una experiencia semejante, y el reflejo de esa situación aparece en la *Orestíada*, la gran trilogía de Esquilo; y en esa obra podemos hallar también una profecía de nuestro propio conflicto (con ciertas diferencias), así como la única propuesta razonable para llegar a una solución (también con ciertas diferencias).

En la tragedia, Clitemnestra ha muerto a su esposo Agamenón; y Orestes, hijo de ambos, recibe de Apolo, una deidad extremadamente promasculina, la orden de vengar la muerte del padre. Orestes mata a su madre, e inmediatamente sufre el ataque de las Furias, las antiguas diosas de la noche y de la tierra, responsables de la protección de los lazos de sangre, y por consiguiente las que deben castigar al hijo que asesina a su madre, pues ha perpetrado el más horrible crimen que el hombre pueda concebir. Hasta cierto punto el drama gira alrededor de los seres humanos, aunque por supuesto los dioses se encuentran siempre en el trasfondo del drama; pero cuando llegamos a la última pieza de la trilogía, las *Euménides*, en la que Orestes afronta su prueba final, los dioses mismos ocupan el centro de la escena, y Orestes, la cristalización humana del conflicto, se empequeñece a la sombra de las figuras divinas. El conflicto se ventila ahora entre Apolo, el nuevo dios —y el dios por antonomasia del Iluminismo—, por

una parte, y por otra las Furias, las antiguas diosas matriarcales de la familia y del suelo. Apolo protege a Orestes, y las Furias buscan su destrucción. Se desarrolla un enfrentamiento entre las deidades rivales, sobre la colina de la Acrópolis, en Atenas; el veredicto del jurado, formado por los ciudadanos, liberará a Orestes o lo entregará irremediablemente a las Furias.

El lector moderno que repase superficialmente la obra puede experimentar la sensación de que este proceso es una obra más bien prosaica del legalismo, y que apenas está a la altura del drama sublime que lo precedió; pero para el griego este proceso eran tan intenso y dramático como la escena, sin duda más sensacional, en que Orestes asesina a su madre. En realidad, es el nudo de todo el problema. La tragedia de Esquilo refleja el momento de la historia griega en que las antiguas deidades matriarcales cedían el lugar a los nuevos dioses patriarcales del Olimpo; pero el ciudadano griego común todavía recordaba a las deidades antiguas, y aún se sentía un poco incómodo, obligado a elegir entre lo viejo y lo nuevo. Así, al principio mismo de las *Euménides*, la sacerdotisa pítica nos dice que la primera profetisa o vidente entre los dioses fue la vieja Madre Tierra; sólo mucho después Apolo había llegado a ocupar los templos de los oráculos en territorio de Grecia. Este movimiento de las antiguas deidades matriarcales a las nuevas de carácter patriarcal repite el desenvolvimiento de la propia conciencia griega, a medida que avanzaba por el camino de la civilización y el Iluminismo. Interpretado de este modo, el problema que la obra plantea se convierte en éste: ¿Cuál es el tributo que esta conciencia avanzada tendrá que pagar al antiguo inconsciente, vinculado con la tierra?

El voto de los jurados ciudadanos es un empate; y tal como era la regla griega, se deja en libertad a Orestes. El voto de empate ha sido depositado por la propia Atenea, una ambigua deidad femenina, por su espíritu a mitad de camino entre el hombre y la mujer. Las Furias lloran desconsoládamente, y amenazan a la tierra con toda clase de calamidades. Pero se las aplaca diciéndoles que serán desplazadas del todo por Apolo, este retoño del Iluminismo; se les concederá un sitio reverenciado, un santuario, y cada niño nacido de mujer nacerá bajo la protección de las Furias. Al dispensar esta jus-

ticia final sobre las Furias, la diosa Atenea, que nació del cerebro de Zeus, reconoce que ellas son más viejas y más sabias que ella misma.

Sería un error creer que todo esto es simplemente un frío canje, un *quid pro quo*. En este punto la religión griega era absolutamente sincera, y quizá nunca se mostró más sabia. En verdad ha de reverenciarse a las Furias, y no se trata simplemente de sobornarlas; en realidad, no es posible sobornarlas (ni siquiera apelando a los modernos tranquilizantes y a las píldoras para dormir), y es posible aplacarlas sólo concediéndoles el justo y debido respeto. Constituyen el aspecto más sombrío de la vida, pero a su propio modo tan sagrado como el resto. Ciertamente, sin ellas no sería posible ninguna forma de experiencia de lo sacro. Sin el estremecimiento del miedo o el escalofrío del terror nunca sería posible lograr que el hombre se enfrentara consigo mismo o con su vida; y así acabaría por errar sin dirección, internándose en el reino insustancial de Laputa.

La tragedia de Esquilo nos habla en un lenguaje arcaico, pero habla, y lo hace francamente. Somos hijos de un iluminismo, al que desearíamos preservar; pero podremos lograr nuestro objetivo sólo si realizamos un pacto con las antiguas diosas. La evolución del siglo de la razón humana es uno de los más grandes triunfos del hombre; pero todavía está en proceso, aún es incompleta, aún debe ser. Contrariamente a lo que afirma la tradición racionalista, ahora sabemos que no es la razón lo que hace humano al hombre, y que más bien esa razón es consecuencia de lo que realmente lo hace humano. Porque es la existencia del hombre como un ser autotrascendente lo que ha forjado y formado a la razón, concebida como uno de los proyectos de ese ser. Como tal, la razón del hombre es específicamente humana (pero no más y no menos que su arte y su religión), y ha de ser reverenciada. Todos los valores que han sido producidos en el curso de la prolongada evolución de la razón —todo lo que está incluido bajo el rótulo del liberalismo, la inteligencia, un concepto de la vida decente y razonable—, deseamos desesperadamente preservarlo y desarrollarlo en el torbellino de la vida moderna. Pero después de todo lo que ha ocurrido en el siglo XX, ¿necesitamos que nos persuadan de la precariedad de estos ideales razona-

bles en relación con las fuerzas subterráneas de la vida, y de la pequeñez del fragmento del hombre concreto y total que en realidad representan? Es preciso que concertemos un pacto funcional entre ese segmento y nuestra persona total; pero un pacto exige llegar a un compromiso, en el que ambos bandos conceden algo, y en este caso, sobre todo el racionalismo del Iluminismo tendrá que reconocer que en el corazón mismo de su luz también hay sombras.

El error final de la razón —el punto en que sucumbe a su propia *hubris* y se convierte en su contrario demoníaco, la sinrazón—, sería negar la existencia de las Furias, o esforzarse por reducirlas a la impotencia mediante manipulaciones. Nada podrá lograrse negando que el hombre es un ser esencialmente turbado, salvo acentuar la turbación. Por supuesto, durante cierto tiempo podemos sobornar a las Furias; como son viejas y pertenecen a la tierra, han recorrido el planeta mucho más tiempo que la conciencia racional que pretende suplantarlas completamente, de modo que pueden darse el lujo de esperar. Y cuando den el golpe, es muy probable que lo hagan a través de la propia facultad ofensora. Es cosa sabida que los individuos brillantes son a menudo los más obtusos con respecto a su propia ceguera humana, precisamente porque su inteligencia, tan despierta en otros aspectos, les impide ver con claridad; multiplíquese por mil esta situación, y se tendrá una brillante civilización científica y tecnológica que puede perder del todo el control gracias precisamente a su propia sagacidad sin raíces. Es posible que la solución propuesta por la sabiduría trágica griega a través del drama de Esquilo no sea tan temible como nos imaginamos: si otorgamos a las Furias un lugar propio, quizás acabemos por reconocer que no constituyen presencias tan extrañas como creemos en los momentos en que procuramos esquivarlas. En realidad, lejos de configurar formas extrañas, son parte de nosotros mismos, como todos los dioses y los demonios. La conspiración con el fin de olvidarlas, o de negar que existen, se convierte así en un recurso más de ese vasto esfuerzo organizado de la sociedad moderna por huir del yo.

# *APENDICES*

## APÉNDICE I

# LA NEGACIÓN, LA FINITUD Y LA NATURALEZA DEL HOMBRE *

Nada es más real que la nada.

SAMUEL BECKETT

En *Winner Take Nothing* (1933), hay un cuento titulado: "A Clean, Well-Lighted Place" (Un lugar limpio y bien iluminado), que podría ser motivo de provechosa meditación para los filósofos contemporáneos. Hacia el final del cuento, Hemingway ofrece el monólogo interior de su héroe, mozo de un café de una ciudad española, en las siguientes palabras:

Apagó la luz eléctrica y continuó consigo mismo la conversación... ¿qué temía? No era miedo o temor. Era una nada a la que conocía demasiado bien. Todo era nada, y un hombre era nada también. Era sólo eso, y la luz era cuanto necesitaba, y cierto orden y limpieza. Algunos vivían en ello y nunca lo sentían, pero él sabía que todo era *nada y pues nada y nada y pues nada. Nada* nuestro, que estás en la *nada, nada* sea tu nombre, *nádanos* a tu reino, hágase tu *nada* así en la *nada* como en la *nada.* La *nada* nuestra de cada día dádnosla hoy, y *nádanos* nuestra *nada*, así como nosotros *nadamos* a nuestras *nadas*, y no nos *nades* en la *nada*, más líbranos de toda *nada*; *pues nada.***
Salve nada, llena eres de nada, la nada es contigo...

La repetición casi antifonal de la palabra española *nada*, y la blasfema transformación de dos tradicionales plegarias

* Este trabajo fue leído en una reunión de la Asociación Filosófica Norteamericana, el 29 de diciembre de 1957. Encara, independientemente de Heidegger, el sentido de lo negativo en la experiencia, y por lo tanto puede ser considerado una dilucidación complementaria de los problemas encarados en el Capítulo IX.

** Las palabras subrayadas —con algunas modificaciones determina-

cristianas en invocaciones a esta Nada quizás desconcierten al lector común. Ciertamente, el pasaje generalmente provoca la afirmación de que estamos ante un caso de nihilismo, el rótulo con el que procuramos desechar el tipo de experiencia que se refleja en este pasaje de Hemingway. Pero en su contexto el pasaje de ningún modo es sensacional; por el ritmo y el tono armoniza perfectamente con todo el resto del cuento, que aunque breve (ocho páginas), es uno de los mejores de Hemingway, y también uno de los más valientes; en él menciona la presencia que ha circulado, innominada y esquiva, a través y detrás de gran parte de sus obras anteriores. El pasaje mismo se limita a nombrar lo que revela el cuento como obra total de arte: la presencia que Hemingway y su héroe experimentan —una presencia tan real como las luces y las sombras del café, y los objetos sólidos que se encuentran en él: las mesas, las sillas y los cuerpos humanos—, es la Nada. Precisamente aquí el lector que posee cultura filosófica quizás se sienta desconcertado. ¿Es realmente posible que esta Nada sea un dato? El problema de lo que se da y lo que no se da en la experiencia es espinoso; y aunque los filósofos actuales puedan reconocer que es más arduo de lo que solían imaginarse, tenderán a cerrar bruscamente la puerta al tipo de dato que Hemingway trata de presentar. Los datos sensoriales son dados, dicen algunos filósofos; los objetos de la percepción son dados, afirman otros; pero sean cuales fueren las disputas suscitadas entre ellos alrededor de estos problemas, siempre acabarán por unir fuerzas contra una entidad negativa tan extraña como la que aquí presenta Hemingway.

Además, es un testigo notablemente lúcido. Sus palabras refutan la común objeción de que todo lo que aquí tenemos es un "mero estado de ánimo" (como si los estados de ánimo fueran simples *passiones animae*, modificaciones inherentes a una sustancia psíquica, en el sentido cartesiano de la expresión). "No era miedo o temor", nos dice. "Era una nada a la que conocía demasiado bien". El miedo y el temor son estados de ánimo; pero de lo que se trata para el personaje del cuento no es de un estado de ánimo, sino de una presencia que él conoce, y por cierto demasiado bien. Por lo que se refiere al

das por necesidades de traducción— aparecen en castellano en el original inglés. (*N. del T.*)

clima del cuento de Hemingway, no puede afirmarse que sea frenético, desesperanzado o "nihilista". El tono es más bien de sombrío y definido coraje.

En realidad, los estados de ánimo y las reacciones del ser humano ante el encuentro con la nada varían considerablemente de una persona a otra y de una cultura a otra. Los taoístas chinos consideraban que el Gran Vacío era tranquilizador, pacífico y aun gozoso. En los budistas de la India la idea de la Nada suscitaba una actitud de compasión universal hacia todas las criaturas atrapadas en los trabajos de una existencia absolutamente sin fundamento. En la cultura tradicional de Japón la idea de la Nada satura las formas exquisitas del sentimiento estético expresado en la pintura, en la arquitectura, y aun en las ceremonias rituales de la vida cotidiana. Pero el hombre occidental, hundido hasta el cuello en las *cosas*, los objetos, y el trabajo de dominarlos, retrocede angustiado ante un posible encuentro con la Nada, y afirma que hablar de ello es "negativo"... es decir, reprensible desde el punto de vista moral. Es evidente, entonces, que los estados de ánimo con que los hombres reaccionan frente a esta Nada varían de acuerdo con el tiempo, el lugar y el condicionamiento cultural; pero lo que aquí nos interesa no es el estado de ánimo con que el individuo confronta esa presencia, sino la realidad de la presencia misma.

Han pasado ya muchos años desde que Husserl planteó el lema: *Zu den Sachen selbst* ("Hacia las cosas mismas"), una exhortación a los filósofos para que se acercaran más a las fuentes de la experiencia.

Para los filósofos no es fácil seguir ese consejo: se acercan a esa experiencia con demasiados preconceptos intelectuales. En este terreno, los artistas se desempeñan mejor. Después de todo, para eso se paga al artista: para que esté atento a la experiencia. Si Hemingway hubiera leído a Heidegger, o si se tratara de Jean-Paul Sartre, que hubiese escrito un cuento sobre la base de algún *parti pris* intelectual, el testimonio podría ser sospechoso, por lo menos inicialmente. Pero Hemingway no es un intelectual; lejos de ello. Y el estilo original que se ha forjado para sí —un estilo que en el período en que escribió este cuento aún no había empezado a parodiarse a sí mismo—, proviene de la íntima necesidad de

informar verazmente, de aclarar las cosas para el lector; de llegar, de acuerdo con la frase de Husserl, a las cosas mismas. Se trata, pues, de un testigo fidedigno.

El artista y el pensador se han hallado en secreta oposición desde el comienzo mismo de la filosofía occidental. La condenación de Homero por Platón no fue, en definitiva, un acto moral sino metafísico, como lo reconoció el propio Platón. La verdad que el artista revela escapa a la estructura conceptual del filósofo. De modo que para este último no es una forma de la verdad, sino de la *falta* de verdad. (En su último diálogo, *El Sofista*, se recordará que Platón incluye a los poetas, con los sofistas, en la categoría de los traficantes del no-Ser). Sin embargo, el filósofo puede apelar a otro enfoque: en presencia de los datos recalcitrantes suministrados por el artista, el pensador puede esforzarse por dejar que el pensamiento se repiense a sí mismo, puede permitirle que se mantenga en contacto más abierto y más vivaz con todo lo que aparece como dado. El cuento de Hemingway puede parecer una cosa minúscula en comparación con la tradición fundamental del pensamiento occidental, pero es necesario que recojamos la experiencia de lo real allí donde se la encuentra; los testigos auténticos de la experiencia son tan escasos y están tan alejados unos de otros que no podemos darnos el lujo de escuchar a algunos de ellos, aunque ello nos acarree la incomodidad de pensar de un modo que nos resulta poco familiar. Y la quiebra en un punto cualquiera del modo tradicional de pensamiento —en este caso en relación con lo negativo—, puede inducirnos a reexaminar totalmente esa tradición.

## 1

En *Metafísica*, Delta, 7, Aristóteles enumera, entre otros, los siguientes significados del Ser, *to on*, "lo que es":

1) Ser es lo que está dividido por las diez categorías [es decir, lo que es una sustancia, o una cualidad (de una sustancia), o una cantidad (de una sustancia), o una relación (de sustancias), etcétera].

2) Ser es lo que significa la verdad de una proposición.

Los pensadores medievales (y creo que no se equivocaban mucho en su interpretación de Aristóteles) hicieron de este pasaje la base de una distinción entre 1) *ens reale*, el Ser real, y 2) *ens rationis*, el Ser conceptual. 1) El primer término define una entidad real, en cuanto posee existencia real y positiva como objeto del mundo; en definitiva, una sustancia primaria o uno de sus atributos o relaciones. 2) El segundo sentido incluye entidades que no poseen existencia real y positiva en el primer sentido. Así, si yo puedo afirmar una proposición cierta acerca de una cosa no existente, en cierto sentido posee Ser, dado que no es una pura no-entidad, una pura nada. "Un centauro es medio hombre, medio caballo", es una proposición cierta; y evidentemente un centauro es una entidad de cierto tipo, aunque no posea existencia real. Un centauro es una entidad acerca de la cual puede formularse por lo menos una proposición válida. Puesto que las proposiciones no existen si no hay mentes que las interpreten, el centauro es un *ens rationis* —es decir, una entidad conceptual o mental.

A la luz de esta distinción, la tradición medieval considera que todas las entidades negativas (incluso las privaciones) son *entia rationis*, entidades conceptuales. El ejemplo de una privación utilizado por Santo Tomás es la ceguera. La ceguera no es un *ens reale*; el ojo real, y la catarata o la sustancia que recrezca sobre él y causa la ceguera es real; pero la ceguera misma, el no-ver, es una entidad sólo en el sentido de que la proposición "El ojo no ve", es cierta, es decir, afirma lo que ocurre cuando nos referimos a un ciego.

Quizás podamos aclarar mejor con otro ejemplo la lógica de esta posición. Retiro de mi mesa todo lo que allí estaba, excepto un pisapapeles de piedra. Tanto la mesa como la piedra son entidades reales, cosas que tienen existencia real y positiva. Ahora, lo siguiente es cierto:

1) Hay una piedra sobre la mesa.

Si ahora retiro la piedra de la mesa, lo siguiente es cierto:

2) La piedra no está sobre la mesa,

o:

2') La piedra falta de la mesa.

La ausencia de la piedra es un hecho; pero ello significa simplemente que las proposiciones precedentes 2) y 2') son

ciertas. Si comenzara a dar vueltas alrededor de la mesa para apoderarme de esta "ausencia de la piedra", estaría haciendo el tonto, tanto práctica como intelectualmente. La "ausencia de la piedra sobre la mesa" es una entidad que existe sólo en la mente: He visto la piedra sobre la mesa, espero que esté allí y no está, y yo pienso: La piedra no está ahora sobre la mesa.

Aquí el sentido común habla con toda su luminosa sencillez. Este modo de pensamiento, definido por Aristóteles en su *Metafísica*, y continuado por los escolásticos, era el marco dentro del cual todavía pensaban los fundadores de la filosofía moderna en el siglo XVII. Es aún hoy la tradición tenaz y consecuente a la que se atiene el hombre occidental cuando piensa en el Ser y sus negativos. Es notable que Carnap, en un ensayo publicado en *Erkenntnis* el año 1931 ("La conquista de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje") en su esfuerzo por demostrar que la concepción heideggeriana de *Das Nichts*, la *Nada*, proviene del uso erróneo del lenguaje, todavía aplica el mecanismo del parágrafo anterior. Carnap utiliza el aparato lógico, pero la orientación esencial de su pensamiento es la misma de Santo Tomás en las páginas iniciales de *De Ente et Essentia*. A primera vista, Carnap y Santo Tomás pueden parecer compadres muy extraños, pero si reflexionamos en el caso la sorpresa desaparece; después de todo, el positivismo pertenece a la tradición occidental, y cuando concibe el Ser, o sistemáticamente evita concebirlo, tanto el pensamiento como la negativa a pensar ocurren completamente dentro de esta tradición. Al mantener la mirada fija en minúsculos problemas lógicos puestos en primer plano, el positivismo puede remitir estos preconceptos a los más profundo del trasfondo, de modo que se los olvide y aun se niegue su existencia.

Pero por lógico y sólido que parezca, el sentido común no es, después de todo, más que una actitud humana entre muchas; y como todo lo humano, puede tener su limitación... su lado *negativo*. Por masiva que sea esta tradición que sitúa al Ser real exclusivamente en el objeto que existe positivamente, debemos estar preparados para someterla a la prueba fenomenológica de nuestra propia experiencia, aunque ésta parezca mezquina o humilde.

Examinemos, pues, el caso de esta ceguera:

Cierta mañana, un hombre se despierta ciego. Un día nacemos, otro día morimos; y alguna gente, un día enceguece. Quizás, en realidad no debiéramos decir "un hombre". La expresión remite desde el principio a este hombre a un dominio más remoto de objetos, donde su ser personal se derrama gota a gota como un rostro que a la distancia se esfuma. Yo, usted... *este* hombre enceguece. Así está mejor, porque sugiere un poco más que esto le ocurre a cierta y determinada persona. Bien, pues: este hombre ha enceguecido súbitamente. Ha caído en un gran pozo negro, toda su vida ha quedado absorbida en la oscuridad. El no-ver, una privación, ha caído sobre él con un efecto más aplastante que el ladrillo que cae desde el techo. Con gritos de angustia, se mueve desesperadamente en su cuarto, tropezando y derribando los muebles. Llega un médico y le revisa los ojos. Si el médico filosofa en el estilo de Aristóteles, Santo Tomás o Carnap, observará: los ojos son reales, y el recrecimiento sobre los ojos es una sustancial real, pero el no-ver del ojo no es en sí mismo un objeto y por consiguiente no es una *ens reale*, una entidad real. Y si el médico todavía sabe latín, o si éste tiene un ligero toque de Molière, incluso puede citar a Santo Tomás, en una frase pomposa y tranquilizadora: *"Caecitas non habet esse in rebus"* (La ceguera no tiene ser en las cosas). Por mi parte, abrigo la esperanza de que este médico *no* pueda salir del cuarto a tiempo para evitar la furia del ciego. A pesar de toda su gravedad latina, su lenguaje es frívolo desde el punto de vista humano; y lo que es frívolo desde el punto de vista humano, debe ser erróneo —de algún modo y por alguna razón— también en el plano filosófico.

¿Qué ocurre en esta situación, desde el punto de vista de la filosofía? Simplemente esto: en el modo de pensamiento tradicional se ha producido un cisma entre el sujeto y el objeto, entre el Ser considerado como lo que es, un objeto de existencia positiva, y el Ser como modo de ser de un sujeto; la ceguera observada desde fuera y la ceguera experimentada desde dentro. Para el hombre que ha enceguecido su propia ceguera puede muy bien ser el *ens realissimum* —o más exactamente el *esse* o *non-esse realissimum*— de su vida.

Aquí, en la tradición, dos conceptos —negatividad y subje-

tividad— se han vinculado esencialmente, y a este último se le ha concedido a lo sumo una jerarquía derivada y dudosa. El modo de pensamiento que perpetuamente permanece afuera y que busca al objeto no puede introducir en el pensamiento la *subjetividad del sujeto*. Esta subjetividad del sujeto nada tiene que ver con el "subjetivismo" de cualquiera de las formas escépticas que han torturado a la filosofía moderna desde Descartes. La subjetividad del sujeto es una realidad dentro del mundo. El mundo contiene piedras, plantas, animales, planetas, estrellas... y también sujetos que viven su propia subjetividad.

La finitud humana es la presencia del *no* en el ser del hombre. El modo de pensamiento que no puede comprender la existencia negativa no puede tampoco entender del todo la finitud humana. La finitud es cosa relacionada con las limitaciones humanas, y las limitaciones implican lo que *no* podemos hacer o lo que *no* podemos ser. Sin embargo, nuestra finitud no es la mera suma de nuestras limitaciones; en todo caso, el hecho de la finitud humana, nos lleva al centro del hombre, donde la existencia negativa y la positiva coinciden y se interpenetran hasta el extremo de que la fuerza de un hombre coincide con su *pathos*, su visión con su ceguera, su verdad con su falsedad, su ser con su no ser.

Y si no se entiende la finitud humana, tampoco es posible comprender la naturaleza del hombre.

## 2

La ontología tradicional se ha desarrollado siempre en relación con la teología, y en el marco de los sistemas reales de Occidente esto último se ha reflejado siempre en la teodicea, en la justificación de la perfección de Dios y de Su universo. La teoría clásica de las privaciones encaja en este marco histórico. En realidad, se hallaba vinculada con el esfuerzo por resolver el problema del mal; de ahí que, si bien esta teoría se hallaba en germen en Aristóteles, fue desarrollada plenamente sólo por los aristotélicos cristianos de épocas posteriores. Si el mal es por naturaleza esencialmente negativo, una *privatio boni* o privación del bien, y si las privaciones sólo po-

seen ser mental y no real, el mal se convierte en una sombra ilusoria, expurgada de la perfección del universo de Dios. Así se plantó la simiente que originó la tradición que convierte a la existencia negativa en una realidad sublimada, mediada, *aufgehoben,* o a la que de cualquier otro modo se elimina mediante un juego de manos metafísico. Así, puede afirmarse que las motivaciones humanas del prejuicio ontológico son sumamente claras.

Pero este prejuicio habría de suministrar a su vez los lineamientos principales de la teoría de la naturaleza humana. Si consideramos que son representativos de esta tradición el enfoque que hace del hombre Aristóteles en la *Ética* (y en otros pasajes de distintas obras), Santo Tomás en *De Homine,* Descartes en su *Tratado de las Pasiones,* Spinoza cuando se refiere a los sentimientos, la unidad de estos pensadores comienza a parecernos hoy mucho más significativa que sus divergencias, por considerables que éstas sean. Para todos ellos el hombre es un objeto, un objeto en medio de esa jerarquía de objetos que es la naturaleza; más aún, un objeto de naturaleza o esencia fija que le atribuye un lugar preciso en dicha jerarquía; y ésta, a su vez, por perfecta que pueda ser, depende de la plenitud del ser de Dios. Por consiguiente, lo que estos pensadores escribieron acerca del hombre fue simplemente producto de una inteligencia excepcional que razonaba sobre la esencia de un objeto; y este razonamiento no requería —y en verdad no hay indicios de ello— esa fatal y a veces terrible experiencia que, según sabemos, es el encuentro con el Yo. Cada uno de ellos podría haber escrito exactamente como lo hizo si se hubiera limitado a pensar sin haber vivido jamás. Esto último es algo que, en todo caso, no puede decirse de Kierkegaard ni de Nietzsche... y ello constituye quizás una buena razón para que el pensamiento contemporáneo acerca del hombre arranque de estos dos autores.

Podría afirmarse que el idealismo fue una gran excepción a esta tradición general, puesto que introdujo la subjetividad en la filosofía, atribuyéndole un papel que no había tenido anteriormente en el pensamiento occidental. Pero el "sujeto" introducido en la filosofía por el idealismo fue sólo el sujeto epistemológico, no el sujeto humano concreto: fue la mente, con sus condiciones restrictivas para la formación de concep-

tos y de sistemas, no la persona concreta en la radical finitud de su existencia. Y el idealismo acabó por convertirse en *idealismo objetivo*, frase en la que el adjetivo revela que la preocupación fundamental era nuevamente la naturaleza del objeto, el *ens* antes que el *esse*. La raíz de la diferencia entre el idealismo y el materialismo permaneció invariable; pues el primero se satisfizo simplemente con invertir los papeles, afirmando que la naturaleza del objeto era mental antes que material. Parecería que Hegel se ocupa de la negatividad y la finitud en mayor medida que cualquiera de los filósofos anteriores, y por lo menos utiliza los términos. Pero en realidad se limita a usarlos. En último análisis, Hegel fue el más arrogante vocero de la tradición clásica, dado que todo lo negativo, fragmentario, incompleto y parcial —en una palabra, todo lo humano— se transfigura en su sistema y se absorbe en la plenitud de lo Absoluto. La imagen del hombre proyectada por Hegel es quizás una imagen glorificada, pero es también una forma disfrazada de nuestra experiencia humana real, y por lo tanto es en definitiva insultante.

Pero seguramente, se dirá, esta tradición ya no tiene fuerza o vigencia; vivimos en una época no metafísica, o aun antimetafísica, y no es necesario gastar energía flagelando a un caballo muerto. Sin embargo, los hábitos de pensamiento son cosas persistentes, y conservan su identidad a través de muchas extrañas metamorfosis. Quienes interpretan al hombre como objeto de un tipo o de otro, aparentemente configuran una fraternidad que cruza todas las fronteras filosóficas. Así, se anuncia que algunos jesuitas se han reunido con filósofos comunistas del otro lado de la Cortina de hierro, para buscar un acercamiento entre el marxismo y el tomismo. No cabe duda de que cada uno de los bandos piensa para sí que devorará al otro; pero resulta significativo que Santo Tomás sea digerible para el comunismo, mientras que Kierkegaard sería anatema absoluto; para estos filósofos comunistas cualquier tentativa de abordar filosóficamente la subjetividad humana es un síntoma de la decadencia burguesa. De este lado de la Cortina de hierro, en los Estados Unidos, se tiende más bien a interpretar al hombre desde el punto de vista de las ciencias behavioristas, a la luz de la *objetividad científica*: ya no se reduce al hombre a un objeto metafísico,

como en la tradición clásica, sino a un objeto científico. El naturalismo del siglo XIX intentó ofrecernos la imagen del hombre como un objeto fisicoquímico; y como el pensamiento naturalista ha adquirido en este siglo mayor flexibilidad y sutileza, hemos tenido sucesivamente al hombre como objeto biológico, como objeto biologicosocial, como objeto antropológico; y ahora, en el caso de la generación más joven de naturalistas, tenemos al hombre como objeto psicoanalítico.

A mi entender, es posible plantear dos objeciones —una práctica, la otra de principio— a la tentativa de interpretar al hombre total desde el punto de vista de las ciencias behavioristas. Primero, estas ciencias son todavía muy jóvenes. y su dotación de conclusiones generales fidedignas es todavía muy pobre. Si nos atenemos a las exigencias de una conciencia científica severa y nos limitamos a los resultados *fidedignos* que estas disciplinas suministran por el momento, obtenemos la imagen de un minúsculo fragmento del hombre. Y aunque alentamos el ferviente deseo de que estas ciencias puedan desarrollarse, entre tanto, tenemos que vivir, y ello significa que debemos guiarnos por alguna idea general de la naturaleza del hombre. Como lo ha demostrado André Malraux, cada época proyecta en el arte su propia imagen del hombre; y aunque carezca de arte, vivirá con arreglo a dicha imagen, a veces explícita, pero más a menudo tácita. Si el filósofo traspasa a las ciencias behavioristas la tarea de la antropología filosófica, ello no significa que él mismo carezca de una imagen total del hombre, sino únicamente que es más probable que dicha imagen sea inconsciente. Cuando los filósofos actuales se ocupan de problemas humanos, como es el caso de la ética, aunque aparentemente se ocupen sólo del análisis lógico de los juicios de valor, creo que es posible demostrar la existencia, en el trasfondo del análisis, de presupuestos sobre la naturaleza del hombre.

La segunda objeción —que tiene carácter de principio— a la concepción de las ciencias behavioristas, consiste en que necesariamente son siempre incompletas. De las conclusiones a las que se ha llegado en nuestro tiempo sobre el carácter incompleto de las matemáticas, la más rigurosa de todas las ciencias, deducimos que esas vagas y complejas amalgamas (todavía no sistemas) que son las ciencias behavioristas, nun-

ca pueden ser completas; por consiguiente, el hombre concebido como integralidad escapará siempre a la aprehensión de estas disciplinas. Cualquier intento de interpretar al hombre *completamente* desde el punto de vista de estas ciencias está condenado a ser naturalmente reductivo.

Ciertamente, es difícil que aun el mejor intencionado de los sociólogos y de los antropólogos evite caer en este tipo de reducción; y ello es visible cuando llega a generalizar sobre entidades sociales más complejas —por ejemplo, la civilización norteamericana—, cuyo sentido es parte de nuestra subjetividad. Si pudieran leer lo que los antropólogos dicen de ellos, los primitivos quizás experimentaran la misma dificultad para reconocer su propia imagen. En realidad, el problema se acentúa particularmente cuando los especialistas de las ciencias behavioristas estudian a los primitivos que han producido un arte de gran jerarquía, como por ejemplo la escultura benin y la bantú. Estos artistas primitivos ya ocupan un dominio del ser que sólo puede ser abordado como arte, y cuyo sentido no podremos percibir mientras estemos fuera de él y nos limitemos a catalogar sistemáticamente objetos, artefactos y materiales. La única ciencia del hombre que ha intentado algo parecido a una comprensión de la personalidad humana total es el psicoanálisis, disciplina que debe ser considerada en un plano diferente del que ocupa su suspicaz vecina, la psicología académica, que se limita a un sector relativamente reducido del ser del hombre. Pero el psicoanálisis es una corriente que ha sufrido graves divisiones en escuelas, y ahora atraviesa por una profunda crisis sobre problemas fundamentales, crisis que en definitiva ha de ser evaluada por la filosofía, ya que los problemas en discusión son de carácter filosófico; así, el principal de ellos —el que se planteó entre Freud, Adler y Jung—, es precisamente la naturaleza y el ámbito de la subjetividad humana.

Pero más importante que cualquiera de las teorías del hombre elaboradas por los filósofos es la imagen real del hombre, en relación con la cual la época histórica vive y plasma su propio destino. Esta imagen del hombre puede derivar en parte de las teorías de los filósofos, pero más a menudo es el producto de fuerzas históricas que tienden a ser inconscientes

debido a su carácter sumamente masivo. Los fenómenos de la sociedad de masas y de la colectivización del hombre son hechos tan decisivos para nuestra época que todos los conflictos entre las formas políticas y entre los dirigentes se desarrollan sobre y dentro de esta base. La colectivización actúa reduciendo al hombre a un objeto en acción y reacción funcional con otros objetos (hombres), de modo que, por irónico que parezca, en cierto sentido lo devuelve a su *status* primitivo como objeto natural de uso, del que la historia lo había arrancado hace mucho tiempo. El ser colectivo se está convirtiendo en el estilo de nuestra época, a pesar de nuestro homenaje puramente verbal a los ideales de la dignidad y el valor del individuo. Bajo el totalitarismo la subjetividad ya posee carácter de delito criminal, y nuestros filisteos la consideran una excrecencia mórbida. Ante este amenazador clima histórico, la subjetividad toma el partido de la dignidad humana en rebelión; la realidad de lo negativo se revela en el poder del hombre de decir *No*.

## APÉNDICE II

# LA EXISTENCIA Y LOS FILÓSOFOS ANALÍTICOS

Que la existencia no es un predicado auténtico ha sido uno de los dogmas más firmes del positivismo y de la filosofía analítica; sin embargo, parece que en algunos sectores recientemente se ha replanteado el problema. Ciertamente, el asunto merece un nuevo examen por parte de los filósofos analíticos; y para el caso bien podemos comenzar con la formulación clásica del tema presentado por Kant en *Crítica de la Razón Pura,* y que pareció decisiva a la mayoría de los filósofos modernos posteriores a él.

"El ser", dice Kant, "evidentemente no es un predicado real, o un concepto de algo que puede ser agregado al concepto de una cosa". Es decir: si pienso en una cosa, y luego pienso en la misma cosa como existente, mi segundo concepto no agrega a la primera ninguna cualidad que pueda ser observada, y por consiguiente —por lo que hace a su contenido conceptual y estrictamente representativo—, estoy pensando lo mismo en ambos casos. La cosa existente y la cosa meramente posible son *qua* cosa, una y la misma. Y el ejemplo ofrecido por Kant se ha hecho tan famoso como su formulación del principio general: el concepto de cien dólares reales, nos dice, y de cien dólares meramente posibles son, en cuanto conceptos, una y la misma cosa... no hay un centavo más ni menos en uno que en el otro. Como tal, el concepto es existencialmente neutral.

Vale la pena detenerse un momento sobre este ejemplo, sin duda notable, que es un caso típico del candor con que este gran pensador tiende a ofrecernos ejemplos que son precisa-

mente los más embarazosos para el caso que desea afirmar. Pues aquí ha elegido la ilustración más profundamente existencial, por lo menos para quienes en una ocasión o en otra hemos sentido la abismal diferencia entre los dólares reales y los meramente posibles, cuando al meter la mano en el bolsillo lo hemos hallado inesperada y embarazosamente vacío. Kant es suficientemente franco como para reconocer el hecho; "En mi posición financiera", dice, "no cabe duda de que vale más tener los cien dólares que poseer solamente el concepto". Pero, ¿por qué esta renuente concesión al hecho terrenal de la propia posición financiera, casi al modo de una accidental nota al pie, como si el dinero fuera algo que tiene sólo una relación muy casual con la situación económica de cada uno, y no un factor que contribuye esencialmente a hacernos más ricos o más pobres... más ricos por su existencia en nuestros bolsillos y más pobres por su ausencia? El ciudadano común, que siente la urgencia de pagar las cuentas, y que conoce muy bien la diferencia entre cien dólares meramente posibles y cien dólares reales (que bastante le cuesta reunir), puede verse inducido —precisamente por el carácter familiar del ejemplo de Kant— a exclamar que si los conceptos de los filósofos no establecen ninguna diferencia entre cien dólares reales y cien dólares meramente posibles, ¡tanto peor para los conceptos de los filósofos! Una réplica humana que aparentemente no carece de su propia profundidad filosófica.

Sin embargo, la afirmación de Kant es fácilmente comprensible desde el punto de vista de la doctrina general expuesta en *Crítica de la Razón Pura*, y que expone las condiciones necesarias de un concepto realmente legítimo. Ha de ser posible la representación de dicho concepto de acuerdo con cierto esquema de la imaginación: el concepto (si no es un concepto vacío) debe agrupar una serie de imágenes mentales, y por consiguiente, en definitiva, de datos sensoriales, que son las fuentes de esas imágenes. En su doctrina de los esquemas Kant sistematizó el concepto de la naturaleza del concepto que había aparecido en el empirismo británico —con la famosa objeción de Berkeley a las "ideas abstractas"—, y que de allí había pasado a Kant a través de Hume. Aquí, el concepto es en definitiva la imagen mental de un dato sensorial —sea directamente o a través de una cadena lógica de

conceptos derivados de otros conceptos que son esas imágenes mentales. En este sentido seguramente tenemos que coincidir con Kant en que no podemos poseer la imagen mental de la existencia de una cosa. Cuando formo el concepto de una mesa puedo representarme su color, el tamaño, la forma, etcétera, pero no su existencia. Todo esto —el color, la forma, el tamaño, etcétera— es lo que los filósofos denominan actualmente las propiedades observables, y la existencia de la mesa no es una de estas propiedades. En realidad, si no existieran mesas reales no podríamos percibir esas propiedades observables, ni a partir de ellas formar la imagen mental de una mesa que es indistintamente una mesa real o posible. Sin embargo, se permite que este hecho se alce como un espectro tácito y desagradable en el trasfondo de todo el análisis kantiano, promoviendo algunos interesantes enigmas en otros pasajes de *Crítica de la Razón Pura*, y arrojándolo eventualmente al callejón sin salida —el escándalo de la filosofía, como él mismo lo denomina—, en virtud del cual le es imposible suministrar pruebas de la realidad del mundo exterior.

Así, la posición de Kant, en el sentido de que la existencia no es un predicado, pertenece al aspecto más explícitamente empirista de su filosofía; una faceta importante del kantismo, que posteriormente ejerció sobre el positivismo y el pragmatismo mayor influencia de la que positivistas y pragmáticos a veces recuerdan. Más aún, el objetivo de Kant en este punto es perfectamente claro (y en las disputas filosóficas es imperativo que el filósofo sepa de qué se trata realmente, si la disputa misma no ha de perderse en los detalles desconcertantes de discusiones sin objeto): Kant quiere desembarazarse de la existencia como predicado con el fin de demoler los argumentos en favor de la existencia de Dios. Los empiristas y analistas posteriores que lo han seguido en este punto tenían un objetivo semejante, aunque más general: destruir totalmente le metafísica; pues si la existencia es un concepto vacío, los metafísicos que se han ocupado del asunto no han dicho más que tonterías. Por supuesto, los filósofos han dicho muchas tonterías con respecto a la existencia, y denunciarlas es elogiable. Pero no es necesario llegar al extremo de vengarse del lenguaje corriente y del hombre común eliminando la palabra "existe" del vocabulario permitido.

Más aún: la posición kantiana puede ser aceptada, y luego aplicada a fines muy distintos que los que se fijaron los empiristas. Y eso es exactamente lo que ocurre en el caso de Kierkegaard, que coincide con Kant en que la existencia no es un concepto (o predicado), aunque desde un punto de vista diametralmente opuesto al de los empiristas. Para el positivista la existencia no es un concepto, porque es algo demasiado vacío, tenue, y por consiguiente, en definitiva carente de sentido; para Kierkegaard mi existencia no es un concepto porque es demasiado densa, rica y concreta como para ser representada adecuadamente en una imagen mental. Mi existencia no es una representación mental, sino un hecho en el que estoy sumergido hasta las orejas, y más aún. En el gran salón de espejos —la mente kantiana con todas sus representaciones— la imagen de mi existencia nunca aparece adecuadamente en ninguno de esos espejos conceptuales, simplemente porque ella es la presencia envolvente que rodea a todos esos espejos, la presencia sin la cual ellos no existirían en absoluto. Los hombres —los reales, no los hombres meramente posibles— están vinculados con su propia existencia de muy distinto modo que el que se advierte en la comprensión que busca obtener una representación mental: a través de estados de ánimo como la alegría o la desesperanza, pueden bendecir o maldecir su propia existencia. Cuando en su angustia final Hamlet plantea el interrogante: "Ser o no ser", el modo en que, en este mismo interrogante, Hamlet se relaciona con su propia existencia no es de ningún modo el de la comprensión de uno de sus conceptos. Aquí, el objetivo de Kierkegaard es tan perfectamente definido como el de Kant, aunque del todo diferente en sus implicaciones filosóficas: *Si la existencia no puede ser un concepto, entonces es muy evidente que no puede ser reducida a la esencia, ni puede afirmarse la prioridad de la esencia sobre la existencia.* Por supuesto, el blanco inmediato de Kierkegaard era el intento hegeliano de reducir la existencia a la esencia mostrando al primero como una etapa del desarrollo de la Dialéctica; pero su protesta contra la esencia en nombre de la existencia sobrepasa el blanco inmediato, y de hecho pone en tela de juicio a toda la tradición platónica que, dentro de la filosofía occidental, siempre intentó tratar a la existencia como una copia, una imitación, una participación en la

esencia, o incluso como una caída o una disminución de la esencia. Aquí Kierkegaard señala lo que es realmente el problema importante tras el debate acerca de la condición de predicado de la existencia: lo que en definitiva importa, no es si manipulamos nuestro lenguaje, para que "existe" sea o no un predicado permisible (y en realidad es posible manipularlo en un sentido o en otro); lo que importa efectivamente es qué hacemos de la existencia: si le concedemos el lugar que le corresponde como un hecho primario e irreductible, o si de una manera o de otra la convertimos en espectral contrafigura de la esencia.

## 1

En este punto la herencia platónica está tan sutil y profundamente arraigada en el pensamiento occidental que su presencia probablemente se hará sentir intensamente aun en los casos en que es inconsciente; un ejemplo más bien sorprendente es el de Bertrand Russell, aun en un momento de su pensamiento en que explícitamente había renunciado a su anterior platonismo. Russell acentúa considerablemente la posición kantiana: para él la proposición "Sócrates existe" es insensata, porque en el lenguaje formal de sus *Principia Mathematica* es sintácticamente imposible una expresión de esta forma. El hecho de que en el lenguaje común la declaración "Sócrates existe" sea perfectamente comprensible, y de que todos no sólo comprendan el sentido, sino que sepan que es falsa desde 399 a. C. (fecha en que Sócrates bebió la cicuta), constituye de todos modos un obstáculo que Russell debe salvar. Por consiguiente, este autor permitirá la afirmación subrogada "(Ex) (x = Sócrates)" que puede ser traducida así: "Hay un individuo cuyo nombre es Sócrates". Aquí, en el esfuerzo por desembarazarnos de la existencia como predicado, quedamos con una expresión sospechosamente afín: "Hay". Aparentemente, la existencia es una presencia más bien pegajosa y persistente. La hazaña de Russell comienza a parecerse un poco a esa antigua rutina cómica del comediante que se esfuerza frenéticamente por arrojar un trozo de papel matamoscas que tiene en la mano derecha, fracasa, luego se sienta, y pacientemente se lo quita con la mano iz-

quierda; al fin, alza la mano derecha vacía, con una expresión de infantil alegría en el rostro, mientras el público observa el papel pegado ahora a la mano izquierda. Wittgenstein fue uno de los primeros en llamar la atención sobre el hecho de que el papel matamoscas todavía estaba allí.

Como en su lenguaje subsiste la expresión "Hay", Russell tiene que ofrecer una interpretación de lo que significa existir; y lo hace con gran audacia, prontitud... e ingenuidad. Si eliminamos los detalles de representación, podemos reducir la cosa a lo siguiente: Existir es satisfacer una función proposicional, en la que "satisfacer" tiene el mismo sentido que cuando decimos en matemáticas que las raíces de una ecuación existen —es decir, satisfacen la ecuación. Y no se trata aquí de un mero modelo dado a título de ilustración. Por el contrario, Russell nos dice: "Este es el sentido fundamental de la «existencia». Otros sentidos derivan de éste, o representan meras confusiones de pensamiento". ¿Acaso Russell, el hombre, creyó jamás que él existía en el mismo sentido en que existe la raíz de una ecuación? Apenas puedo creerlo; pero el hecho de que el hombre que es probablemente el filósofo más conocido de nuestro tiempo pueda plantear este punto de vista (y salir bien librado en los círculos filosóficos), parecería indicar cuán profundamente se ha internado en el Reino de Laputa la época misma, o por lo menos lo han hecho sus filósofos de tipo analítico.

El lenguaje de Russell es distinto del que utilizó Platón, pero la línea de pensamiento es exactamente la misma. Existir, dice Platón, es ser una copia o semblanza de la Idea o esencia. Las cosas particulares existen en la medida en que cumplen o *satisfacen* la pauta arquetípica de la Idea. Existir, dice Russell, es satisfacer una función proposicional, del mismo modo que cierto número puede satisfacer una ecuación dada. En ambos casos se interpreta a la existencia como derivado de la esencia. Los existentes, existen en virtud de la esencia.

Wittgenstein, en pos de Russell, se mostró al mismo tiempo más audaz y más severo en su pensamiento cuando protestó que el lenguaje de los *Principia Mathematica* de Russell no eliminaba totalmente a la existencia del marco de la lógica. Ocurre no sólo que este lenguaje permite la actuación de ope-

radores existenciales, sino que en ella la proposición "(Ex) (x = x)" —"Hay un individuo idéntico consigo mismo"— es una verdad analítica. Wittgenstein considera que la lógica ni siquiera debe ser capaz de realizar un afirmación de esta clase, y mucho menos si se trata de una verdad analítica. En su carácter de purista de la lógica, para quién la lógica, la pura lógica, no debe tener nada que ver con la existencia y el mundo real, es indudable que Wittgenstein tiene razón. Pero luego se ve obligado a tomar medidas desesperadas para conseguir que el "Hay" desaparezca de la lógica. Si tuviéramos un mundo en el que todos los hechos atómicos estuvieran apropiadamente clasificados, afirma Wittgenstein, podríamos decir simplemente "a es P", o "b es P", o "c es P", etcétera (expresiones en las que a, b y c son nombres propios, y P es una propiedad observable), y no necesitaríamos decir: "Hay una x que es P", que es apenas un esbozo vago e indefinido de una formulación definida. Desgraciadamente —aunque quizás debamos decir afortunadamente para los seres humanos existentes—, ese mundo de hechos atómicos claramente delineados, en el que cada entidad individual se encuentra perfectamente clasificada bajo su propio nombre, no es más que el sueño del lógico, y en nada se asemeja al mundo en que efectivamente vivimos. (Aun en las matemáticas hay muy buenas razones por las que no podría adoptarse el criterio de Wittgenstein). Estas primeras proposiciones de Wittgenstein ya han sido desechadas por los filósofos analíticos; pero el hecho de que este autor se viera forzado a medidas tan extremas para conjurar el "Hay" fuera de la lógica sugiere nuevamente lo que hemos visto en el caso de Russell: que la existencia es sin duda una cosa pegajosa, de la que incluso el lógico puro se desembaraza con mucha dificultad.

## 2

En este punto tenemos que volver a la dificultad original de Kant, o más bien ir a la raíz misma, pasando del "Hay" a la simple cópula "es", y preguntándonos si este sencillo verbo, considerado en el mero papel de cópula, no posee cierta importancia existencial. Kant habría juzgado mera tontería la ex-

presión "S es", pero habría hallado aceptable la expresión "S es P". Pero, ¿qué ocurriría si el "es" en "S es P" fuera más que un mero signo de la unión del predicado al sujeto, y de un modo o de otro significara también existencia? Kant no desarrolló en absoluto este aspecto del problema. La moderna lógica matemática prescinde del "es" del predicado, y generalmente emplea con ese fin los paréntesis —así, "a es P" se convierte en "P(a)"—, y esta última forma sintáctica sugiere que el "es" del lenguaje común no es más que un símbolo auxiliar, sin más sentido que el de los paréntesis utilizados como signo formal del predicado. De todos modos, no es enteramente cierto que el "es" del lenguaje común posea únicamente este sentido; efectivamente, si consultamos el *Oxford Dictionary*, comprobamos que incluye seis sentidos del verbo "to be" (ser) antes de llegar a su significado como simple cópula. Es indudable que para el lógico formal esto es simplemente un mezquino y prosaico hecho del uso histórico, sin significado particular para la inteligencia filosófica; pero como aquí nos ocupamos también del mezquino y prosaico hecho de la existencia, podemos conceder a este fenómeno —el uso histórico— tanta importancia, por lo menos *prima facie*, como a las construcciones formales de los lógicos.

Uno de los esfuerzos de eliminación de la cópula fue el famoso episodio, ocurrido en épocas anteriores del positivismo, de las frases de protocolo (también aquí el impulso original provino de Wittgenstein): si en lugar de "Esta mesa es marrón", mencionamos el dato supuestamente más básico: "Aquí ahora un color marrón", nos hemos desembarazado de la cópula "es". Y si disponemos de un grupo numeroso de estas frases, y utilizamos el aparato de la lógica formal, que no utiliza la cópula "es", podremos abordar el mundo de nuestra experiencia sin necesidad de toda esa insensatez metafísica que en el pasado aparece unida al verbo "ser", y que ha convertido al mero accidente de su empleo en ocasión para que los filósofos se explayen sobre el sentido de la existencia. Tal fue, en todo caso, la propuesta de los positivistas de períodos anteriores.

Ahora bien, el problema no es el carácter sacrosanto del verbo "ser", y no tendríamos inconveniente en eliminarlo si tal cosa contribuyera a mejorar la situación; pero en ese caso

quisiéramos estar seguros de que no utilizamos otra forma verbal que ejecuta el mismo trabajo. Y en este último sentido, "Aquí ahora" es una expresión extremadamente sospechosa; pues en el lenguaje difícilmente podríamos hallar otra que más vívidamente signifique el estado de cosas inmediato, real y omnipresente... en otras palabras, la existencia. Cuando de ese modo se insiste en la referencia temporal, ciertamente algo se dice con respecto a la existencia. Para eliminar la referencia existencial sería necesario eliminar el tiempo de verbo. Así, en la forma lógica "P(a)" —que debe leerse "P de a"—, la afirmación es neutral desde el punto de vista temporal; "Marrón (esta mesa)" —"Marrón de esta mesa"—, no me dice cuándo es, era o será marrón; en cambio, "Esta mesa es marrón", indica que esta mesa marrón es un hecho presente y existente. Así, también, en idiomas como el ruso y el griego puede omitirse el verbo "ser" como cópula en tiempo presente; pero la omisión es posible porque se entiende claramente el tiempo; cuando se utilizan otros tiempos, es preciso usar el verbo "ser".

Parecería posible eliminar el presente-pasado-futuro indicando el tiempo mediante alguna designación numérica que sería temporalmente neutral. Decir "a las diez" no implica decir que las diez es pasado, presente o futuro. Así, el paso siguiente del positivismo después del episodio de las frases de protocolo fue asignar predicados a las coordinadas espaciotemporales; en lugar de "Aquí ahora un color marrón", con evidente referencia presente y existencial, tenemos "Marrón (x,y)" —"Un color marrón en el punto espaciotemporal x.y". La designación numérica se aparta del tiempo de verbo. Así, parecería que llegamos a un lenguaje perfectamente no existencial de sustantivos y adjetivos puros sin verbos.

Pero esta propuesta sería válida sólo si hubiera puntos fijos en un espacio newtoniano absoluto y si el tiempo pudiera ser conocido independientemente de los acontecimientos o de los cuerpos reales que se encuentran en dichos puntos espaciotemporales. Sin embargo, de hecho siempre tenemos que definir coordenadas espaciales físicas, en relación con cierto cuerpo existente (la tierra, el sol, o cualquier otro); y coordenadas temporales en relación con algún acontecimiento real, que en su condición real estuvo, está o estará presente. Por

consiguiente, el lenguaje formado puramente de sustantivos y de adjetivos adquirirá su sentido temporal —sea cual fuere éste— del lenguaje que aún posee auténticos verbos. Pero el verbo auténtico es el que posee tiempos, y por consiguiente, el que hace referencia esencial al tiempo; y al introducir el tiempo, se formula una inexpugnable referencia a la existencia.

3

En resumen: El problema —discutido por los filósofos modernos desde Kant— de la presunta condición de predicado de la existencia esconde otro problema, de mayor trascendencia histórica para la filosofía: a saber, el problema de la existencia y la esencia, y de la relación entre ambas. La negación de la existencia como auténtico predicado pertenece —en el caso de la mayoría de los filósofos— a ese impulso del espíritu filosófico que ama la estática e intemporal autoidentidad de la esencia, y que concibe a la existencia como una forma de espectral derivado de la esencia. Como hemos visto, el esfuerzo por trascender el hecho primario de la existencia adopta tres formas, de las cuales la negación de la existencia es quizás la menos radical: la segunda consiste en eliminar al operador existencial, "Hay", del lenguaje propiamente lógico; la tercera, en reducir el significado del verbo "ser" a una mera cópula, a un símbolo auxiliar que significa que el predicado y el sujeto están unidos de un modo o de otro. Y ha sido esta última forma la que nos llevó a la raíz oculta de todo el problema: el sentido de "ser".

El verbo con su tiempo conserva una esencial referencia a lo existencial. En este sentido, "ser" es el verbo de los verbos, ya que expresa el hecho primario que hace de una palabra un verbo, y no otra parte cualquiera del discurso: precisamente el hecho de estar presente, o de haber sido, o de ser en el futuro, y ello sin que exista una acción secundaria concomitante y observable. Sin embargo, el hecho paradójico consiste en que desde cierto punto de vista el verbo "ser" es precisamente el que puede perder su esencial temporalidad. Decimos "7 es número primo", o "7 será número primo". El presente es aquí un caso degenerado de temporalidad. Pero es precisa-

mente este caso degenerado —en el que "es" pierde todo sentido temporal y desempeña la función de mera cópula— la situación que el lógico tiende a considerar fundamental, y de la que derivan todos los restantes sentidos de "ser".

Que nuestro análisis nos haya llevado finalmente de retorno al tiempo del verbo, y por consiguiente al tiempo y a lo temporal como aspecto inexpugnable de la existencia, no constituye una novedad, y por el contrario, nos retrotrae a la fuente original de este problema en la historia: es decir, nos remite a Platón, para quien la tarea de derivar la existencia de la esencia constituía el proyecto humano de la huida de lo temporal a lo intemporal. A decir verdad, los filósofos analíticos modernos son antimetafísicos, y por consiguiente, no poseen un dominio platónico de esencias. Pero el platonismo —en cuanto al modo fundamental de pensamiento que se siente forzado siempre a valorar la esencia por encima de la existencia—, puede ser expulsado solemnemente por la puerta principal para volver a deslizarse disimuladamente por el fondo. Mientras la filosofía otorgue absoluta preeminencia a la lógica, y mientras se atribuya a la mente lógica el primer lugar en la jerarquía de las funciones humanas, la razón se sentirá inevitablemente atraída por la fascinación de la esencia estática e idéntica a sí misma, y la existencia tenderá a ser una cosa esquiva y espectral, como lo demuestra sobradamente la historia de la filosofía. Cuando piensa lógicamente, el hombre tiende a olvidar la existencia. Ocurre, sin embargo, que para pensar lógicamente, es preciso que el hombre exista previamente.

# ÍNDICE

## Primera parte

## "LA ERA ACTUAL"

Pág.

Capítulo I
El advenimiento del existencialismo .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 13

Capítulo II
El encuentro con la moda .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 35

Capítulo III
El testimonio del arte moderno .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 55

## Segunda parte

## LAS FUENTES DEL EXISTENCIALISMO EN LA TRADICION OCCIDENTAL

Capítulo IV
Hebraísmo y helenismo .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 83

Capítulo V
Las fuentes cristianas .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 107

Capítulo VI
La huida de Laputa .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 137

## Tercera parte

## LOS COEXISTENCIALISTAS

Capítulo VII
Kierkegaard .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 169

Capítulo VIII
Nietzsche .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. .. 199

Pág.

Capítulo IX
Heidegger . . . . . 229

Capítulo X
Sartre . . . . . 263

Cuarta parte

EL HOMBRE INTEGRAL VERSUS EL HOMBRE RACIONAL

Capítulo XI
El ámbito de las furias . . . . . 291

APENDICES

Apéndice I
La negación, la finitud y la naturaleza del hombre . . . . . 307

Apérdice II
La existencia y los filósofos analíticos . . . . . 321

Este libro se terminó de
imprimir el 25 de marzo
de 1967, en los Talleres
El Gráfico/Impresores
Nicaragua 4462, Bs. As.

Al cabo de casi dos décadas de buena y mala fama internacional, la naturaleza exacta del existencialismo continúa siendo un misterio para mucho gente. De ahí que este libro de William Barrett venga a llenar una sentida necesidad.

Aunque planteado con hondura y rigor, el autor no ha escrito una obra para especialistas, sino para el público que, dotado de cultura general, anhela una visión clara de uno de los más apasionantes fenómenos filosóficos y literarios de nuestra época.

La historia de la cultura occidental es esencialmente la historia del desarrollo y aplicación del espíritu racional. Sus frutos actuales —la tecnología, la burocracia y la bomba atómica— han llevado a la humanidad a un verdadero callejón sin salida. Ha llegado el momento, afirma el existencialismo, de examinar las premisas ideológicas que dieron origen a esta situación y dar paso a una concepción más amplia y más real del ser humano y de su existencia concreta sobre la tierra.

Además del examen de la situación actual, a través de los testimonios históricos, literarios y artísticos de nuestra época, esta obra singularmente completa aporta una visión de las fuentes del existencialismo en la tradición helénica, hebraica y cristiana, y cuatro capítulos dedicados al examen particular de las figuras más notorias de este movimiento filosófico: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Sartre.

En una paráfrasis adecuada al caso, diremos que es posible negar, repudiar o atacar el existencialismo; lo que de ningún modo puede hacerse es ignorarlo. Satisfacer esa necesidad de conocimiento es precisamente la función que viene a cumplir este libro que ahora ofrecemos al público de habla castellana.